

CƠ CẤU TỔ CHỨC CỦA LÀNG VIỆT CỔ TRUYỀN Ở BẮC BỘ

Tìm hiểu làng Việt cổ truyền, dù cố tình tự hạn chế lại trong vùng đồng bằng và trung du Bắc Bộ, và chủ yếu trong phạm vi cho phép của tài liệu điền dã dân tộc học, là một con đường dài, trên đó tôi đang cố đi nốt chặng đầu: chặng tập hợp tài liệu. Trong hoàn cảnh ấy, không thể đưa ra một mô thức chung, càng không thể trình bày những biến thể khác nhau tại những khu vực khác nhau.

Điều duy nhất làm được trong lúc này là nêu lên, theo một trật tự nào đó (dù có phần vũ đoán), những câu hỏi mà tôi đã vấp phải trong quá trình tìm hiểu trên thực địa, đồng thời thử giải đáp chúng trong khung một bức tranh chung, với điều kiện đừng quên rằng mỗi cố gắng giải đáp chỉ là một giả thuyết làm việc, mà rồi đây người đi điền dã sẽ có dịp thay thế dưới ánh sáng của tài liệu mới.

Một tập hợp những vấn đề, dù được trình bày dưới dạng nào, không phải là một hồ sơ luôn luôn cụ thể, và không khỏi nhắc nhở đến một đề cương, mà tính sơ lược ắt sẽ làm cho nhiều người không vừa lòng. Chính vì thế mà ngay từ giờ người viết

cần đến tất cả tấm lòng rộng lượng của người đọc.

I. MẢNG CƠ CẤU TỔ CHỨC TRONG BỨC TRANH TOÀN CẢNH VỀ LÀNG VIỆT CỔ TRUYỀN

Cơ cấu tổ chức là một khía cạnh của cơ cấu xã hội - chính trị. Nhìn trên một bình diện khác, đây cũng là một thành phần của kiến trúc thượng tầng. Bởi những lý do dễ hiểu, khía cạnh ấy của làng Việt cổ truyền từng được một số tác giả Pháp ở Đông Dương lưu ý, mà lưu ý ngay từ khi công cuộc bình định vùng đất mới chiếm chưa hoàn toàn chấm dứt(1). Tuy nhiên, sống và viết trong không khí học thuật của đoạn cuối thế kỷ trước và đoạn đầu thế kỷ này, không có trong tay một khung quy chiếu nào lớn hơn các xã hội Hy La thời viễn cổ, và, đối với những người cầm bút vào nửa sau thế kỷ trước thì là Phuyxten đơ Culănggiơ (Fustel de Coulanges) và mô hình “thành bang cổ đại”(2) họ quan tâm đến các cơ cấu “duy lý” (làng, xã, bộ máy chính quyền ở cấp xã...), hơn là đến các cơ cấu tương đối ẩn tàng (những tổ chức “dân gian” như giáp, phe...). Một điều cần nói ngay, để tránh mọi hiểu lầm vô ích, là số lớn những tác giả gọi là “Đông Dương” này, dù dính chặt vào sự kiện và bộ máy thuộc địa, nhưng có lẽ chính bởi vai trò của họ trong bộ máy ấy, đã có nhiều cố gắng để nhìn một cách khách quan làng xã Việt cổ truyền, mà họ không tiếc lời ca ngợi, ví chúng với một số thiết chế “dân chủ” của phương Tây đương đại. Dù sao, con mắt của người sĩ quan đã tham gia công cuộc bình định, của vị viên chức cao cấp ở thuộc địa, của nhà truyền giáo... không thúc đẩy họ quan tâm đúng mức đến cơ sở kinh tế của làng Việt cổ truyền, càng không tạo điều kiện cho họ đặt kiến trúc thượng tầng (trong đó có cơ cấu tổ chức) lên trên cơ sở kinh tế mà xem xét. Điều ngộ nghĩnh

là những người đầu tiên đả kích thẳng vào cơ cấu cổ truyền của làng xã Việt, đặc biệt làng xã Việt ở Bắc Bộ, mà đả kích lắm lúc sâu cay, lại chính là một số trí thức Việt Nam được đào tạo từ trường học Pháp. Kể ra, không có gì đáng ngạc nhiên: dưới mắt của tầng lớp người ít nhiều đã Âu hóa về mặt tư tưởng và có xu hướng cải lương này, làng xã cổ truyền, với các cổ tục của nó, trong đó không thiếu gì những hủ tục, là một trong những chướng ngại vật lớn nhất trên con đường cải cách (nghĩa là Âu hóa) mà họ mong mỏi yêu cầu(3).

Từ Cách mạng tháng Tám 1945 đến nay, dù đã dần dần thấy được vai trò của làng xã trong lịch sử nói chung, và lịch sử chống ngoại xâm nói riêng của dân tộc, các nhà nghiên cứu Việt Nam quan tâm đến xã hội cổ truyền chỉ mới dành được thì giờ và công sức để bước đầu đi vào cơ sở kinh tế, và một phần của cơ cấu xã hội, phân hợp thể giai cấp. Nội dung của cuộc thảo luận mà Viện Sử học định tổ chức quanh chủ đề làng xã Việt Nam cổ truyền vào đầu những năm 70 là một bằng chứng(4).

Như vậy, cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền, trong mối quan hệ biện chứng với cơ sở kinh tế và hợp thể giai cấp, vẫn còn có thể được xem là một khoảng trống cần lấp dần. Mà cũng đã đến lúc phải bắt tay vào lấp, ít nhất cũng vì những mục đích sau đây:

1. Tiến đến một bức tranh toàn cảnh làng Việt cổ truyền

Đây là mục đích chính, có thể nói là định đề mở đầu, mà các mục đích khác chỉ là hệ quả. “Làng” là tế bào sống của xã hội Việt, là “sản phẩm tự nhiên tiết ra từ quá trình định cư và cộng cư của người Việt trồng trọt”(5). Hiểu được làng Việt là có trong tay cơ sở tối thiểu và cần thiết để tiến lên tìm hiểu xã hội Việt

nói riêng, và xã hội Việt Nam nói chung, trong sức năng động lịch sử của nó, trong ứng xử cộng đồng và tâm lý tập thể của nó, trong các biểu hiện văn hóa của nó, cả trong những phản ứng của nó trước tình huống mà lịch sử đương đại đặt nó vào. Điều đó đã rõ ràng. Nhưng, như vừa nói trên, bức tranh làng Việt cổ truyền của chúng ta còn thiếu nhiều mảng, trong đó, thuộc loại quan trọng nhất, có mảng cơ cấu tổ chức.

Đành rằng cơ cấu tổ chức chỉ ra đời trên một cơ sở kinh tế nhất định. Và trong khuôn khổ của cơ cấu xã hội - chính trị chung mà nó chỉ là một bộ phận. Tuy nhiên, với tư cách một thành phần có tính độc lập tương đối của kiến trúc thượng tầng, nó ảnh hưởng trở lại cơ sở kinh tế và những bộ phận khác của cơ cấu xã hội - chính trị. Chính vì vậy mà chúng ta không mong gì hiểu được cơ sở kinh tế và cơ cấu xã hội - chính trị của “làng xã”(6) cho tương đối trọn vẹn, nếu chưa kịp nói đến cơ cấu tổ chức và tác động ngược lại của nó. Mặt khác, cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền (với yếu tố biểu hiện và ẩn tàng hợp thành nó) lại là khung cảnh diễn biến, hơn thế nữa, là điều kiện tâm lý rất phức tạp, mà chỉ riêng cơ sở kinh tế và hợp thể giai cấp chưa đủ để minh giải.

2. Góp phần soi sáng thêm lịch sử dân tộc dưới các triều đại xưa

Càng ngược dòng về những triều đại xưa, chẳng hạn từ thế kỷ XVIII trở về trước, lịch sử Việt Nam càng dung quá nhiều vùng tăm tối. Biên niên sử và các văn bản chữ Hán hiếm hoi còn sót lại đến hôm nay thường chỉ cung cấp được những sự kiện lớn về chính trị, quân sự, thắng hoặc một vài biến cố xã hội. Có vận dụng khéo léo đến mấy tư tưởng lịch sử hiện đại, người viết sử cũng chỉ có thể hiểu rõ hơn bản chất của từng sự kiện hay biến

cố được phản ánh, quá lắm là nối liền các sự kiện và biến cố ấy lại thành một sơ đồ tiến hóa ít nhiều đáng tin cậy. Còn như hình dung sao cho cụ thể hơn môi trường diễn biến của các sự kiện và biến cố ấy, đặt giả thuyết để bổ sung thêm những khía cạnh mới cho các sự kiện và biến cố ấy, giải thích những khái niệm mà thư tịch cổ chỉ nêu tên gọi đương thời chứ không trình rõ nội dung(7)..., trước những nhiệm vụ đó chúng ta đành bó tay, giới lắm thì cũng có thể đưa ra một vài ước đoán thiếu cơ sở, mà cả người viết lẫn người đọc đều liệu trước rằng có lẽ sẽ chẳng bao giờ minh xác nổi. Một bức tranh toàn cảnh về làng Việt cổ truyền sẽ cung cấp cho người viết lịch sử dân tộc dưới các triều đại xưa một công cụ tham khảo tốt, để lấy cảm hứng từ đây, mà thử thông những chỗ tắc vừa nêu.

Làng Việt “cổ truyền” nói đây, mà chúng ta đang mong muốn được ngắm trên một bức tranh toàn cảnh, tất nhiên không thể là làng Việt “cổ”, không thể là làng Việt dưới những triều đại xưa. Phương pháp dân tộc học không cho phép ngược dòng thời gian quá xa như thế. Tuy nhiên, làng Việt cổ truyền, dù chỉ cổ truyền dưới dạng được định hình trong thời Nguyễn, triều đại cuối cùng (thế kỷ XIX), và nhất là trong chế độ thuộc địa, nghĩa là vào hôm trước của Cách mạng tháng Tám 1945, vẫn thực sự “cổ truyền” trong chừng mực nó là tế bào của một xã hội Đông phương tiền công nghiệp, mà một trong những đặc điểm lớn là tính ngưng đọng tương đối. Trên bức tranh toàn cảnh về làng Việt cổ truyền, ắt sẽ có nhiều mảng, nhiều nét rất “mới”, những yếu tố ra đời không bao lâu trước mốc thời gian mà ta chọn làm chuẩn khi thăm hỏi dân tộc học. Nhưng, từ tài liệu điền dã (kết hợp với thư tịch cổ) chắc chắn chúng ta cũng sẽ lọc ra được một đôi nét đọng lại (chí ít cũng vọng lại) từ những thời xa xưa hơn. Những dấu tích (hay hồi âm) ấy, đối với người viết cổ sử, có thể

là những gợi ý không thừa, thậm chí những điểm quy chiếu bổ ích, khi mà tài liệu cụ thể do biên niên sử cung cấp đã được dùng hầu cạn. Dù sao, công việc trước mắt là hoàn chỉnh bức tranh toàn cảnh nói trên, bằng cách bổ sung thêm những mảng còn bỏ trống, trong đó có mảng cơ cấu tổ chức.

3. Góp thêm tài liệu thực tế cho cuộc thảo luận chưa chấm dứt về phương thức sản xuất châu Á

Dù được đặt tên là gì, thì cuộc thảo luận về làng xã ở Việt Nam, do Viện Sử học đề xướng cách đây khoảng mười năm(8) vẫn thực tế xoay quanh trục phương thức sản xuất châu Á. Trên đất Việt Nam, có từng tồn tại phương thức sản xuất châu Á hay không? Nếu có, thì phương thức ấy, ở Việt Nam, đã khoác thêm những đặc điểm gì? Nếu không, thì cái gọi là “công xã nông thôn” hay “công xã láng giềng”, ở Việt Nam, thực ra là cái gì, và bằng cách nào đó vẫn lưu lại những dấu tích, còn nhận ra được, cơ tầng xã hội dưới các triều đại được xem là “phong kiến”.

Những câu hỏi cơ bản ấy chưa được giải đáp cho dứt khoát, thì cuộc tranh luận đã tắt đi trong lũng lờ, phần nào có lẽ vì thiếu những tài liệu sống đem về từ thực địa. Những tài liệu thông sử, rút từ thư tịch cổ ra, từ đó soi sáng bằng các công trình về phương thức sản xuất châu Á của nhiều nhà sử học quốc tế đương thời, mới có khả năng giúp đặt vấn đề và gợi lên nhiều câu hỏi mới, chưa đủ sức nặng để giải quyết vấn đề. Ngành khảo cổ học trong nước, bấy giờ đang bận rộn trước những phát hiện mới về thời sơ sử, không tham gia cuộc thảo luận. Ngành dân tộc học, còn trúng nước, chỉ dám tham gia từ xa bằng một hai bản tham luận e dè. Như vậy, chưa thể nói là cuộc tranh luận đã chấm dứt. Nó chỉ tạm ngừng..., hẳn để chờ đợi tài liệu mới. Rồi đây, sẽ có lúc lại bùng lên, tôi tin thế, dù chỉ vì hành trình của ý thức Việt

Nam từ trên ba mươi năm nay là một cuộc tự tìm trường kỳ, tự tìm không mỗi một, để còn tiến lên nữa. Phải góp tài liệu cần góp vào, có bức tranh thực sự là toàn cảnh về làng Việt cổ truyền, mà ngành dân tộc học Việt Nam có trách nhiệm bổ sung thêm một số mảng, trong đó có mảng cơ cấu tổ chức.

4. Góp phần vào công cuộc điều tra cơ bản để xây dựng nông nghiệp lớn

Vô vàn làng Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ là những tế bào sống, vốn sinh thành một cách tự nhiên, ra đời mà không phải thông qua bàn tay nặn tạo của chính quyền trung ương, từng tồn tại lâu dài với một diện mạo và cá tính riêng biệt cho từng làng, nên được các triều đại nối tiếp nhau trên đất Việt Nam xem như những “cấu kiện đúc sẵn”: “... Mỗi triều đại, tùy nhu cầu tổ chức hành chính - xã hội của mình, lắp ghép (các cấu kiện ấy) lại theo thiết kế này hay thiết kế kia, xây nên những đơn vị phức hợp hơn: *nhất xã nhất thôn, nhất xã nhị thôn, nhất xã tam thôn...*”(9). Như vậy, hợp thể và diện mạo của xã có thể đổi thay, làng chẳng vì thế mà thay đổi, nếu ta không tính đến những biến chuyển nhỏ nhặt và khó nhận diện ra hàng giờ trong từng tế bào một. Từ 1945 đến nay, qua hai cuộc kháng chiến, qua Cải cách ruộng đất, rồi phong trào hợp tác hóa, đối với sinh mệnh của làng cũ, chính quyền cách mạng xử sự không khác trước là bao: “Về mặt phân chia địa vực và tổ chức các đơn vị tự cư, làng cũ vẫn tồn tại”(10). Dù được gọi là *thôn* và đóng vai một thành phần cấu thành của “đại xã” mới(11), dù đã hóa thân thành một hợp tác xã, thậm chí một đội sản xuất hoạt động trong khuôn khổ hợp tác xã toàn xã, từng làng cũ, cho đến nay, vẫn giữ lại diện mạo cơ bản của một tế bào, với một khu đất tự cư riêng, một tên gọi riêng, và ít nhiều truyền thống riêng.

Chỉ với chủ trương xây dựng nông nghiệp lớn xã hội chủ nghĩa trên nông thôn toàn quốc, do Đại hội Đảng Cộng sản Việt Nam lần thứ IV đề ra, lần đầu tiên trong lịch sử dân tộc, sự tồn tại của làng cũ mới được đặt thành vấn đề. Thực ra, chưa một nghị quyết nào của nhà nước nêu lên việc giải thể làng cũ. Ở cơ sở, đơn vị liên hợp công - nông nghiệp của nông thôn xã hội chủ nghĩa sẽ là huyện. Nhưng, xung quanh thị trấn huyện, với các trụ sở chính trị, văn hóa xí nghiệp công nghiệp của nó, một vùng nông thôn rộng lớn sẽ cần được cấu trúc hóa lại, sao cho thích hợp với phương thức lao động và sinh hoạt của nông nghiệp lớn. Nói đâu xa, một trong những nhu cầu trước mắt, ít nhất cũng theo ý kiến của một số chuyên viên, là dồn những điểm tụ cư lẻ tẻ lại, biến thổ cư cũ thành đất canh tác, nhằm mở rộng diện tích trồng trọt. Trong trường hợp đó, chẳng hạn, còn nên cố giữ diện mạo của từng làng cũ trên đất tụ cư mới, hay phải chăng cần giải cấu trúc những làng cũ? Giải pháp thứ nhất có lợi đến đâu, có hại đến đâu? Trong chừng mực nào *"tình làng nghĩa nước"*, trong khung cộng cảm của làng cũ, có thể hạn chế tâm nhìn của người nông dân mới, kìm chân họ lại, lôi họ trở về với những ảo vọng hài hòa quen thuộc của thế giới nông thôn cũ? Nếu thực tiễn của nông thôn Việt Nam hiện nay đòi hỏi giải pháp thứ hai, thì phải làm những gì để tạo lại, bằng những hình thức dân tộc quen thuộc với người nông dân Việt Nam, một sợi dây cộng cảm mới, trên vùng đất tụ cư mới?

Để trả lời những câu hỏi trên, và nhiều câu hỏi khác cùng loại (tất sẽ lần lượt nảy ra trong quá trình xây dựng nông nghiệp lớn), chỉ qui chiếu vào nhu cầu trước mắt của đường lối, hay vận dụng lý luận chính trị chung thôi, hẳn là chưa đủ. Còn phải hiểu biết làng cũ trong các thành phần của nó, trong cách gá lắp các thành phần ấy lại với nhau, trong phương thức vận hành của

tổng thể, trong ứng xử tâm lý của những con người đã sống hàng thế kỷ liên trong lòng tổng thể đó. Ở đây hơn ở đâu cả, một bức tranh toàn cảnh về làng Việt cổ truyền là rất cần thiết, trong đó tất nhiên không thể thiếu mảng cơ cấu tổ chức.

II. NHỮNG CHIỀU TỔ CHỨC CỦA LÀNG VIỆT CỔ TRUYỀN

Một trong những điều gây choáng trước tiên cho người đi tìm hiểu làng Việt cổ truyền trên thực địa là tính chất phức tạp của cơ cấu tổ chức. Trong giới hạn của một làng, cư dân nông thôn tự tập hợp lại bằng nhiều hình thức tổ chức khác nhau, mỗi hình thức có chức năng riêng, tiêu chuẩn nhận thành viên riêng. Nhưng, bằng hoạt động của mình, từng hình thức, dù ít nhiều, đều góp phần vào vận hành của làng, xem như một tổng thể. Như vậy, vấn đề cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền đòi hỏi người nghiên cứu nó phải lần lượt dò vào từng hình thức tổ chức, trước khi lắp ráp các hình thức ấy lại để thấy cho được vận hành của tổng thể. Nêu lên trước sau từng loại hình một, dừng lại trước nội dung có thể sơ đoán của từng loại hình, bàn qua một hai vấn đề mà nội dung ấy tất yếu đặt ra, tôi muốn nhân thể làm một công đôi việc: khoan dần cách đặt vấn đề nghiên cứu cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền, đồng thời, ướm trước đường đi lối lại của dòng lập luận.

A. BA THÔNG SỐ CƠ BẢN

Ba thông số này có liên quan đến cơ sở kinh tế về hợp thể giai cấp của làng Việt cổ truyền. Chúng, tất nhiên, không phải là những hình thức tổ chức, những khía cạnh khác nhau của cơ cấu tổ chức. Tuy nhiên, như đã nói trên, chỉ có thể hiểu được cơ cấu tổ chức “trong mối quan hệ biện chứng với cơ sở kinh tế và hợp thể giai cấp”. Hai nền tảng ấy, để tìm hiểu làng Việt cổ

truyền, thực ra, đã được bước đầu biết đến, đặc biệt là qua những tài liệu và số liệu rút ra từ cuộc Cải cách ruộng đất đã thành công cách đây hơn hai mươi năm, và qua những công trình gần đây hơn về thông sử Việt Nam thời gọi là “phong kiến”. Mặc dầu những dữ kiện do các tài liệu và công trình nói trên cung cấp còn xa mức hoàn chỉnh, còn chứa quá nhiều vùng tranh tối tranh sáng, các nhà chính trị và chuyên viên về cổ sử cũng đã từ đấy lọc ra được một số nhận xét cơ bản. Hãy ghi lại đây ít nhất là ba điều có liên quan trực tiếp đến cơ cấu của làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ.

1. Chế độ ruộng đất tư, và sự tồn tại của công điền công thổ

Ruộng đất của làng, vốn là công hữu, như chúng ta có quyền giả thiết, đã trải qua một quá trình tư hữu hóa lâu dài. Quá trình này mở màn từ bao giờ, và diễn ra dưới những hình thức cụ thể nào? Không rõ. Về mặt này, biên niên sử của ta cũng khá mơ hồ. Căn cứ vào lời giảng của các chuyên viên về cổ sử (xem Phụ lục I), tôi xin ghi lại sau đây một số mốc nối tiếp nhau đánh dấu quá trình nói trên:

- Thế kỷ XII: Vua Lý Thần Tông quy định một số thể thức pháp lý về việc mua bán ruộng đất giữa tư nhân và tư nhân. Điều đó chứng tỏ rằng, từ trước đấy, đã có ruộng đất tư (hẳn chưa nhiều) và hiện tượng mua bán ruộng tư;

Thế kỷ XIII: Vua Trần Thái Tông, không rõ vì lý do gì, bán một số “quan điền” (mà có nhà sử học hiểu là ruộng công của làng) cho tư nhân;

- Đầu thế kỷ XV: Để phục hồi nông nghiệp sau chiến tranh giải phóng dân tộc, vua Lê Thái Tổ cho nhập ruộng hoang vắng chủ vào ruộng công của làng (“quan điền”). Thế là một số ruộng

đất tư được công hữu hóa trở lại;

- Từ cuối thế kỷ XV đến cuối thế kỷ XVIII: Ba thế kỷ này được đánh dấu, qua biên niên sử, bởi hiện tượng mà các nhà viết sử xưa cứ gọi một cách chung chung là “biên công vi tư”;

- Gần giữa thế kỷ XVIII: Lân đầu tiên, một nhà nước trên đất miền Bắc nước ta (trong trường hợp này, là chính quyền của chúa Trịnh) đánh thuế ruộng tư. Đến lúc này, tỉ lệ mà ruộng tư chiếm trên toàn bộ diện tích canh tác hẳn đã đạt đến một mức khá cao, khiến triều đình nhận thấy rằng, nếu tiếp tục không đánh thuế vào ruộng đất tư, thì công quỹ sẽ rất thiệt thòi;

- Đầu thế kỷ XIX: Những *Địa bạ Gia Long* (ra đời dưới triều vua Nguyễn đầu tiên), mà một số ít còn đến tay ta hôm nay, cho thấy rằng số lượng ruộng đất tư tại từng xã ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, đến lúc bấy giờ, đã át hẳn số lượng ruộng công. Rất tiếc rằng chưa có một công trình nào sơ kết những số liệu do các văn bản nói trên cung cấp. Dù sao, ưu thế của ruộng đất tư vào thời ấy ít nhất cũng được nói lên qua sự kiện sau đây: Minh Mệnh, vua thứ hai triều Nguyễn, đã có lúc định giải quyết những mâu thuẫn xã hội trong nông thôn bằng cách biến một số ruộng tư trở lại thành ruộng công.

Quá trình được đánh dấu bằng những mốc vừa nêu trên, như vậy, đã diễn ra qua hơn sáu thế kỷ. Đó là chưa tính đến thời gian (có thể dài dằng dặc) mà ruộng tư lẻ tẻ xuất hiện dần trước khi có những quy định của Lý Thần Tông. Và tất nhiên, quá trình đã kéo dài hơn sáu thế kỷ đó vẫn chưa thể chấm dứt với những năm đầu triều Nguyễn, mà, về sau dưới thời Pháp thuộc, còn đòi hỏi được đẩy mạnh thêm trong khung cảnh một thị trường đã đổi mới (dù cho thị trường thuộc địa chỉ là “ga xép” của mạng lưới trao đổi tư bản chủ nghĩa). Diễn biến hết sức chậm

chạp của quá trình “biến công vi tư” ấ hẫ bắt nguồn từ nhiều nguyên nhân kinh tế - xã hội, mà rồi đây các nhà nghiên cứu cổ sử sẽ dần dần bóc ra cho chúng ta thấy. Riêng đối với tôi, một trong những nguyên nhân chính có thể là sự vắng mặt của nguồn buôn bán năng động, đặc biệt là một luồng ngoại thương thường xuyên. Nhưng đấy lại là chuyện khác.

Giờ đây, điều đáng lưu ý hơn, đối với câu chuyện đang bàn, là: bên cạnh ruộng đất tư, mãi đến rất gần đây, ngay trước cuộc Cải cách ruộng đất hồi 1953- 1956, làng nào cũng còn lại một số ruộng đất công, nhiều ít tùy địa phương, tùy trường hợp cụ thể,

nhưng không làng nào không có. Sau đây là một thống kê tổng quát rút ra từ cuộc điều tra hồi cố do Ủy ban Cải cách ruộng đất trung ương tiến hành vào năm 1953 tại 3.653 xã ở miền Bắc Việt Nam, về tình hình phân bố ruộng đất giữa các thành phần xã hội khác nhau trước ngày bùng nổ Cách mạng tháng Tám

1945.

BIỂU I(12)

Từ thống kê trên, ta hãy tạm thời lọc ra một số liệu thô: ruộng đất công (“bán công bán tư”)(13) chỉ chiếm 25% của tổng diện tích canh tác. Kể ra, về khoản này, và cũng trong thời gian ấy, báo chí còn lẽ tẻ đưa ra những con số khác không khớp với tỷ lệ trên, thậm chí rất xa tỷ lệ trên (5%; 4,1%...). Không có gì lạ: đấy là những số liệu hồi cố; đã thế, chúng lại được đúc từ những cuộc điều tra tiến hành tại nhiều vùng khác nhau. Dù sao, điều có thể ghi nhận, như một hiện tượng khách quan, là tỷ lệ thấp hay tương đối thấp của ruộng đất công. Tính công hữu của toàn bộ đất đai canh tác là đặc trưng số một của cái công xã nông thôn xưa mà các nhà kinh điển thường nhắc đến. Với làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, chúng ta không thể nuôi ảo tưởng gặp lại cái công xã ấy, mà, trái lại, đứng trước một xã hội nông thôn trong đó quyền tư hữu về đất đai canh tác đã được xác lập qua một quá trình lâu dài. Như vậy, nếu như cơ cấu tổ chức của làng xã Việt cổ truyền còn dùng một số nét “dân chủ” nào đó, kể cả trong sinh hoạt chính trị, thì cũng khó lòng mà giải thích chúng thuần bằng dấu tích đậm đà của công xã nông thôn xưa.

2. Sự phân hóa giai cấp

Cũng với quá trình tư hữu hóa ruộng đất, tầng lớp địa chủ xuất hiện, lớn mạnh lên, tự xác lập dần thành giai cấp, thay thế các vương hầu nắm thái ấp lớn thời Lý - Trần ở vị trí nền móng xã hội của tập đoàn lãnh đạo nhà nước quân chủ: mãi đến trước cuộc Cải cách ruộng đất của thời hiện đại (1953 - 1956), giai cấp này vẫn tồn tại giữa làng xã Việt với tư cách chủ nhân kinh tế

của xã hội nông thôn. Đặc tính của nó, như đã lộ rõ qua Cải cách ruộng đất, không chỉ là diện tích chiếm hữu của từng hộ, mà trước hết là phương thức khai thác ruộng đất. Và cả hệ quả của phương thức ấy, tức quan hệ giữa người và người đã hình thành trong khung khai thác nói trên. Vốn chiếm hữu nhiều diện tích canh tác hơn, so với từng hộ thuộc các thành phần xã hội khác trong cùng làng xã (tính theo bình quân nhân khẩu), mỗi hộ địa chủ không chủ yếu khai thác ruộng đất thuộc quyền tư hữu của mình bằng cách trực tiếp lao động, mà trước hết thông qua hình thức phát canh của địa chủ, tức tá điền, trên vùng đồng bằng và trung du Bắc Bộ, chủ yếu là bản nông, tầng lớp người mà quyền tư hữu quá hạn hẹp đối với ruộng đất, không thể đảm bảo cho từng hộ một cuộc sống tạm no đủ, buộc lòng phải lĩnh canh của người chủ ruộng. Bản nông bị ràng buộc vào địa chủ bởi địa tô, mà hình thức phổ biến trong nông thôn cổ truyền Bắc Bộ: là “tô rẽ”, một loại địa tô hiện vật qua đó chủ ruộng và tá điền chia nhau hoa lợi của mảnh ruộng phát canh theo một tỷ lệ được tập quán địa phương ấn định sẵn (thường mỗi bên lấy một nửa: “tô rẽ đôi”).

Quan hệ địa chủ, bản nông hay phát canh - lĩnh canh với địa tô làm dấu nối giữa hai vế, là quan hệ kinh tế - xã hội chính, tôi muốn nói là đường viền phác nên diện mạo cơ bản của xã hội cổ truyền Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Mặc dầu như vậy, nó không loại trừ khỏi đời sống một số quan hệ khác giữa người và người trên bình diện kinh tế: giữa phú nông và cố nông; giữa trung nông với nhau; giữa trung nông và mọi thành phần xã hội khác. Vốn có đôi ra ít nhiều ruộng đất ngoài diện tích trực canh của mình, từng hộ phú nông phải viện đến sức lao động làm thuê. Cung cấp sức lao động này cho các hộ phú nông

là tầng lớp cố nông, gồm những người hầu như “*không mảnh đất cắm dùi*”, do đó mà “*khố rách áo ôm*”, đã thế lại thường thuộc diện “*tứ cô vô thân*”, không họ hàng làm nơi nương tựa. Chen vào giữa hai đối cực của từng mối quan hệ, địa chủ và bản nông, giữa phú nông và cố nông, là tầng lớp trung nông khá đông đảo, mà thành viên là những hộ sống bằng sức lao động của bản thân triển khai trên ruộng đất thuộc quyền tư hữu của chính quan hệ giữa từng hộ trung nông và các hộ khác trong làng, trong xóm, dù thuộc thành phần xã hội nào, trên cơ bản, chỉ có thể là quan hệ cộng cư, và tương trợ khi cần thiết.

Kể ra, những nét “*ký họa*” trên đây về đặc thù của từng giai cấp hay tầng lớp trong xã hội nông thôn cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ cũng cần được bổ sung cho đầy đủ sắc độ hơn. Địa chủ lấy địa tô làm nguồn sống chính, nhưng cũng thường thuê mướn nhân công. Phú nông bóc lột sức lao động của người làm thuê, nhưng ít nhiều cũng phát canh thu tô. Ngược lại, cả phú nông lẫn đa số địa chủ nhỏ, dù chủ yếu sống bằng bóc lột, vẫn dành một phần của diện tích chiếm hữu để trực canh. Trung nông không bóc lột ai, và không bị ai bóc lột, nhưng thẳng hoặc cũng phát canh và thuê nhân công, đặc biệt vào những lúc neo túng sức lao động. Bản nông quanh năm cày rãnh cho địa chủ, nhưng gặp lúc nông nhàn, cũng có thể vác cuốc đi làm thuê vài buổi... Lợi dụng đời sống thiếu thốn của đa số hộ nông dân lao động, những địa chủ sẵn tiền mặt và thóc gạo thặng dư nhất còn làm giàu thêm bằng cách cho vay nặng lãi. Tóm lại, chúng ta đứng trước một xã hội nông thôn đích thực, đã phân hóa giai cấp, trong đó đã xuất hiện nhiều hình thức bóc lột, dù cho, trên thực tiễn, ranh giới giữa các giai cấp, các tầng lớp xã hội có phần nhòe ra, mà nguyên nhân là quyền tư hữu đối với đất đai canh tác.

Nhưng điều đó, ta sẽ bàn sau.

Dù sao, cũng vì lý do ấy mà người nông dân sống trong làng xã xưa kia không hề phân biệt các thành phần xã hội một cách rành rọt như trên các biểu thống kê cụ thể của từng hộ chung sống với họ trong ngõ, trong xóm, trong làng. Nhưng, về mặt phân loại, dưới mắt họ, giữa hai cực dễ nhận của xã hội nông thôn - một nhóm nhỏ vài “ông bà”, “ông chánh”, và một số đông hơn những người “không mảnh đất cắm dùi” - , là cả một phổ rộng gồm bao thân phận kinh tế chẳng khác nhau là mấy mà tự phân khối nhau chỉ bằng sắc độ. Tuy nhiên, cũng không thể vì vậy mà nói, như một số tác giả nước ngoài, rằng việc phân định thành phần giai cấp trong nông thôn Việt Nam, hồi Cải cách ruộng đất, không xuất phát từ thực tiễn xã hội kinh tế, mà chỉ nhằm thỏa mãn học thuyết đấu tranh giai cấp. Phải chăng người trách cứ đã bị ám ảnh bởi diện tích chiếm hữu hạn hẹp của từng hộ thuộc các thành phần bị quy là bóc lột, mà không quan tâm đúng mức đến then chốt của vấn đề, phương thức khai thác đất đai?

3. Một xã hội tiểu nông

Để có một ý niệm về diện chiếm hữu ruộng đất tư của từng thành phần xã hội trong nông thôn cổ truyền Việt Bắc Bộ, ngoài biểu thống kê số I ra, chúng ta có thể tham khảo thêm những số

liệu sau đây. Cũng như biểu số I, các biểu số II(14) và số III(15) đều được thiết lập trên cơ sở những cuộc điều tra hồi cố tiến

hành hồi Cải cách ruộng đất, và đều phản ánh tình hình đềm trước Cách mạng tháng Tám 1945.

BIỂU II

Bị chú: Biểu này được thiết lập trên cơ sở những số liệu thu thập được qua một cuộc điều tra hồi cố tiến hành trong Cải cách ruộng đất tại 68 xã ở Bắc Việt Nam.

BIỂU III

Bị chú: Biểu này được thiết lập trên cơ sở những số liệu thu thập được qua một cuộc điều tra hồi cố tiến hành trong Cải cách ruộng đất tại 39 xã và 31 thôn ở Bắc Việt Nam.

Mặc dầu mỗi biểu mang một tính chất riêng, vì nhằm một mục đích khác với mục đích của các biểu kia, cả ba biểu (I, II, III) đều hội tụ với nhau để ít nhiều minh họa cho tính chất phân tán của quyền tư hữu đối với ruộng đất ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Điển hình về mặt này, trong thời Pháp thuộc, là tỉnh Bắc Ninh cũ (nay là một phần của tỉnh Hà Bắc). Tại đấy, giữa lúc cuộc Cải cách ruộng đất đang được tiến hành, tôi từng gặp một địa chủ mà quyền tư hữu đối với tư liệu sản xuất nông nghiệp chỉ trù lên không đầy năm mẫu Bắc Bộ ruộng đất, với

“một chân trâu” (tức một phần tư con trâu, vì y chung trâu với một vài hộ lối xóm). Đây đâu phải là một trường hợp quá đặc biệt: cứ xét số lượng và tỉ lệ các hộ địa chủ cùng loại ấy trên biểu II thì rõ. Tóm lại, vì nhiều lý do - mà chưa một nhà nghiên cứu nào đặt vấn đề phanh phui cho thật kỹ - trong đó có thể kể đến tính chất cật vụn gắn với phương thức trồng lúa nước, rồi thì ít nhiều truyền thống công xã, phần nào đó cả áp lực dân số càng về sau càng đè lên đồng bằng và trung du Bắc Bộ..., nhưng có lẽ trước hết do vì tốc độ chậm chạp đánh dấu quá trình chuyển biến của đất đai canh tác từ công sang tư như đã nêu trên kia, mà quyền tư hữu về ruộng đất ở đây cứ vụn ra như thế. Như vậy, trong từng làng một, địa chủ lớn (chiếm hữu từ 50 mẫu Bắc Bộ trở lên) không nhiều, lắm khi vắng mặt hẳn, địa chủ nhỏ (chiếm hữu từ 20 mẫu Bắc Bộ trở xuống, cho đến 5 mẫu), cùng với trung nông, đặc biệt trung nông lớp trên (tôi muốn nói những hộ trung nông khá giả, trước hết, vì đủ diện tích để tự canh nuôi thân), hợp thành một bộ phận dân cư khá đông đảo và rất năng động về mọi mặt. Các biểu số II và số III, tuy chỉ mới cung cấp được một vài số liệu có giá trị chỉ số (indicateurs) thôi, nhưng trong một chừng mực nhất định, có nói lên điều đó.

Với tình hình nói trên về quyền tư hữu về ruộng đất ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, mặc cho hiện tượng phân hóa giai cấp gắn liền với quá trình tư hữu hóa công điền công thổ, chúng ta vẫn đứng trước một xã hội tiểu nông đúng với tên gọi của nó, trong đó diện chiếm hữu của đa số địa chủ không đương nổi sự so sánh với điền sản của từng chủ trại (fermier, farmaer) thông thường ở Âu - Mỹ.

Một đặc điểm đáng lưu ý của cái xã hội tiểu nông này: người Việt vẫn có tập quán chia ruộng đất tư cho con trai, không chỉ cho con cả, mà cả cho các con thứ, diện tích chiếm hữu tư

nhân cứ vụn ra sau những lần thừa kế: diện tích tư hữu càng thu hẹp, người chiếm hữu càng dễ phá sản, phải bán hay cầm cố ruộng đất đi. Với quyền tự do mua bán tư liệu sản xuất trong chế độ tư hữu ruộng đất tư dễ dàng bị chuyển dịch từ tay gia đình này qua tay gia đình kia, mà chỉ trong vòng vài thế hệ. *Phân tán - tập trung - phân tán...* Đó là qui luật biến chuyển của ruộng đất tư ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, dưới chế độ cũ. Câu nói đầu miệng của nông dân “*không ai giàu ba họ, không ai khó ba đời*” là thế.

Tóm lại, từng làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, có thể nói là một “biển” tiểu nông tư hữu, trong đó từng hộ nông dân tự do, dù thuộc giai cấp hay thành phần xã hội nào, vẫn là một tế bào kinh tế độc lập, với “lý tưởng” vươn lên riêng rẽ của nó. Vươn lên về mặt kinh tế, đã đành. Những hộ nghèo nhất vươn lên để có một “gia sản”: chút ít ruộng tư, và một mảnh thổ cư với một ngôi nhà. Những hộ khá hơn vươn lên để mở rộng thêm gia sản: thêm ruộng đất tư, và có “nhà ngói cây mít”... Vươn lên cả về mặt xã hội nữa, vì rõ ràng, cho dù có là một tiểu thế giới, với lũy tre và chân trời riêng của nó, thì làng Việt cổ truyền cũng đã bị tích hợp từ lâu đời rồi vào thang tôn ti của một nhà nước quân chủ trung ương tập quyền. Để thấy cho hết tính dai dẳng của sức vươn lên ấy, có lẽ cũng cần nhắc lại quan niệm về thời gian của người nông dân sống trong một xã hội trước công nghiệp, đã thế lại không chịu những tác động bất ngờ hàng ngày của một thị trường thực sự năng động: trong vòng quay đều đều và khép kín của “bốn mùa, xuân lại, thu qua” từng người có cả cuộc đời để thực hiện “lý tưởng” riêng rẽ của mình; hơn thế nữa, có thể gửi gắm kỳ vọng của mình cho các thế hệ con cháu về sau.

Tất cả tình hình kể trên buộc chúng ta phải dừng lại trong

chốc lát trước trung nông và địa chủ nhỏ, hai mẫu người điển hình của xã hội tiểu nông. Về mặt tiểu sử kinh tế, người trung nông, kể cả trung nông lớp trên, chưa quên được tiền kiếp bản cố nông của gia đình mình. Nhưng, về mặt ý thức xã hội, người trung nông, nhất là trung nông lớp trên, vươn một cách có hệ thống lên địa vị kinh tế của phú nông và địa chủ, một địa vị mà người trong cuộc cảm thấy không quá xa tầm tay của mình. Vị trí trung gian ấy khiến người trung nông dễ tiếp xúc với tất cả những tầng lớp trên, lẫn tầng lớp dưới. Mặt khác, tuyệt đại đa số địa chủ trong từng làng xã, như ta đã biết, vốn là địa chủ nhỏ, trường hợp một bá hộ mà diện tích chiếm hữu quá lớn, cho phép phát huy ảnh hưởng cá nhân đến mức lấn át uy thế của các địa chủ khác cùng làng xã, là trường hợp hiếm. Giữa địa chủ nhỏ với nhau, vẫn xảy ra không thiếu gì mâu thuẫn, nhưng thường là mâu thuẫn lật vặt, âm thầm và kéo dài, khiến họ có thể sống chung làng, chung xóm trong thế “bằng mặt, không bằng lòng” bề ngoài thì xởi lởi, nhưng bên trong lại găm ghè lẫn nhau, cho đến khi nhiều mâu thuẫn nhỏ tích tụ lại, làm bùng nổ một mâu thuẫn lớn, đầu mối của những vụ kiện có khi dây dưa từ năm này qua năm khác. Các mâu thuẫn nhỏ, lớn ấy là những kẽ hở, qua đó một số trung nông lớp trên năng động nhất lách mũi dao của họ vào, có thể để kiếm lời (ví như mua lại bằng giá tương đối hời những ruộng đất nào mà địa chủ bán ra để đủ tiền theo kiện), nhưng chủ yếu là để tự nâng cao uy thế trước mặt dân làng. Không có gì lạ, nếu đa số “*thầy dùi*” trong nông thôn Bắc Bộ trước Cách mạng tháng Tám 1945 là trung nông lớp trên, mà nét đặc biệt nhất trên diện mạo và trong ứng xử đã được ngôn ngữ bình dân đúc kết lại dưới một hình thức cô đọng: “*đâm bị thóc, chọc bị gạo*”. Rồi đây chúng ta sẽ còn thấy rằng tuyệt đại đa số đại diện của chính quyền quân chủ ở cấp làng xã cũng là trung nông, đặc biệt trung nông lớp trên. Điều này đã được xác

nhận, trên một diện rộng rãi, qua Cải cách ruộng đất.

Và cuối cùng, tính chất “cá đôi bằng đầu” của cái xã hội tiểu nông tư hữu này, trong trường hợp cực hạn, lại kết tinh thành sự tồn tại, trong lòng làng Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, của những “phe phái” không ngừng tìm cách lấn át nhau, khi thâm lặng, khi ra mặt, để tranh giành quyền lợi và uy thế, mỗi phe phái thường do một số địa chủ “*có máu mặt*” và kỳ mục cầm đầu, những trung nông sùng sỏ nhất đóng vai thầy dùi. Nói là “cực hạn”, nhưng tình trạng này đâu phải là quá hiếm, vì đó là hậu quả gần như tự nhiên của các mâu thuẫn làng mạc trên dòng diễn biến của chúng. Ngay cả khi mà các phe phái không thể dâng hoàng xuất hiện trong làng, trong xã - ví như khi mà uy thế rất lớn của một vị hữu quan giàu có tất yếu đẩy lùi ra xa tham vọng của các chức sắc và địa chủ nhỏ -, thì cái mà tôi muốn gọi là “óc phe phái”, con đẻ tất yếu của tình trạng manh mún trong chế độ tiểu nông, vẫn ẩn nấp đâu đây, chỉ chờ cơ hội thuận tiện để tự biến thành hiện thực của cuộc sống làng mạc hàng ngày. Óc phe - phái ấy lấy dư luận làng mạc làm chuẩn để theo dõi; và phương tiện để nhận tin và loan tin: từng nông dân một cố gắng trình bày, trước dư luận làng mạc, một hình ảnh *đâu vào đấy* về bản thân và gia đình mình, và, khi cần thiết, cũng đóng góp phần của mình vào luồng dư luận đó.

B. CÁC LOẠI HÌNH TỔ CHỨC

1. Tập hợp người theo địa vực: Ngõ, Xóm

Dưới con mắt của các tác giả cổ điển, nếu không tính đến giả thiết chưa kiểm chứng được về bầy người nguyên thủy, thì, từ thời viễn cổ cho đến nay, con người chỉ có hai phương thức tập hợp để hình thành các cộng đồng dân cư: tập hợp theo quan hệ huyết thống và tập hợp theo quan hệ láng giềng. Hiển nhiên

rằng làng Việt cổ truyền là một đơn vị tụ cư được tập hợp lại chủ yếu theo phương thức thứ hai. Nói một cách khác, cư dân trong làng Việt không nhất thiết ai cũng là “*họ hàng*” của ai, mà thường chỉ là “*người làng*” của nhau, nghĩa là, đối với nhau, họ cơ bản là những “*người dưng*” cùng nhau sống trên một địa vực gồm một khu đất cư trú và một khu đất trồng trọt (bao quanh hay áp sát khu đất cư trú). Trong trường hợp đồng bằng và trung du Bắc Bộ, quan hệ trên giữa những người không cùng huyết thống lại càng được xiết chặt thêm bởi hai nhu cầu đã trở thành bức thiết ngay từ buổi đầu: đắp đê để bảo vệ đất cư trú cũng như đất trồng trọt khỏi những cơn lụt lũ của các dòng sông xuôi từ cao nguyên Vân Nam ra vịnh Bắc Bộ; và xây dựng những hệ thống thủy lợi nhỏ nhỏ trên đất trồng trọt, gồm những mạng lưới “*mương*” và những con “*phai*”, để phục vụ cho một nền nông nghiệp trồng lúa mà đòi hỏi số một là nước (“*nước, phân, cần, giống*”). Chính vì thế mà, khi nghiên cứu những phân thể của làng Việt cổ truyền, thì khía cạnh cần được lưu ý trước tiên là cách thức phân chia khu đất cư trú.

Về mặt này, làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ tuân thủ mô thức phổ biến sau đây: làng tự phân thành nhiều “*xóm*”; “*xóm*” tự phân thành nhiều “*ngõ*” (16). Mô thức “*phổ biến*”, chứ không phải mô thức nhất quán, bởi vì, nếu như làng nào cũng nhất thiết bao gồm một số xóm, thì không phải bất cứ trong trường hợp nào xóm cũng trùm lên một số ngõ. Một câu hỏi rất tự nhiên, đối với bất cứ ai từng ngắm cảnh quan của làng Việt trên thực địa: Sự tồn tại hay vắng mặt của ngõ, trong khuôn khổ xóm, phụ thuộc đến mức nào vào thể phân bố của các xóm trên mặt khu đất cư trú? Chúng tôi chưa đủ tài liệu trong tay để trả lời cho dứt khoát. Tuy nhiên, kinh nghiệm điền dã cũng cho phép thấy được ít nhất là bốn kiểu phân bố khác

nhau(17) (không tính đến trường hợp những làng chài lưới ở ven biển, mà chúng tôi chưa có dịp được tìm hiểu trên thực địa):

1. Phân bố thành khối dài và mỏng dọc đường cái, nhất là dọc bờ sông và chân đê (mà nông dân ví với hình “*xương cá*”, mỗi cổng làng ở gần chân đê là lối đi vào một ngõ hay một xóm;

2. Phân bố thành một khối chặt, trong đó các xóm tự xếp cạnh nhau thành những “*ô bàn cờ*”, tách nhau bởi những lối đi tương đối thẳng, hay thành những ô không hình thể rõ ràng, tách nhau bởi những lối đi ngoằn ngoèo;

3. Phân bố thành hình “*vành khăn*” từ chân đồi lên lưng chừng đồi: đây là kiểu phân bố ta thường gặp ở vùng trung du;

4. Phân bố lẻ tẻ, mỗi xóm cách biệt những xóm khác cùng làng bởi đồng ruộng.

Kinh nghiệm điền dã còn cho thấy rằng, với kiểu phân bố thứ nhất, ngõ thường có mặt như là phân thể của xóm. Còn với ba kiểu phân bố kia, đặc biệt kiểu thứ hai và kiểu thứ tư, thì theo sơ cảm của tôi, ngõ chỉ xuất hiện trong chừng mực diện tích đủ rộng, và địa thế đủ bằng phẳng, để cho phép cắt phần đất cư trú của từng xóm thành nhiều con đường chạy song song nhau trong lòng một “*ô bàn cờ*”. Vẫn xung quanh vấn đề trên, còn những câu hỏi đang chờ được giải đáp. Trước hết: Sự tồn tại hay vắng mặt của ngõ trong làng xóm, ngoài lý do thế đất ra, còn có liên quan trong chừng mực nào đến lịch sử tụ cư của dân làng, và có phụ thuộc vào một thêm dân số nào không?

Dù sao, điều cần nhấn mạnh ở đây là xóm và ngõ, dù chỉ là những phân thể của làng về mặt cư trú, lại có cuộc sống riêng của chúng, cuộc sống của xóm, cuộc sống của ngõ, mà từ trước đến nay các nhà nghiên cứu làng mạc chưa lưu ý đến mấy. Một cuộc sống nho nhỏ thôi, không ồn ào, có thể nói là “*thâm lặng*”,

nhưng là một cuộc sống riêng đích thực. “*Bán anh em xa, mua láng giềng gần*”, “*Tối lửa tắt đèn có nhau*”..., những ứng xử tập thể ấy, mà tiếng nói dân gian đã mô thức hóa thành khẩu ngữ, quy chiếu vào quan hệ giữa người và người trong phạm vi xóm và ngõ, hơn là trong phạm vi cả làng. Giúp đỡ làm cỗ bàn đám cưới, đám tang, kể cả khiêng đòn đám ma, trong nhiều trường hợp, là bổn phận mà “*hàng xóm*”, “*hàng ngõ*” gánh vác một cách tự nhiên, chứ không nhất thiết bao giờ cũng là nhiệm vụ của họ, của làng, của giáp. Cũng vậy, hiện tượng tương trợ trong sản xuất thường diễn ra giữa những hộ cùng xóm, không mấy khi giữa những hộ khác xóm.

“Cuộc sống riêng đích thực”, như ta vừa nói, của xóm, của ngõ, và mối cộng cảm phát sinh từ đó, kết tinh lại quanh một hình thái thờ phụng giản đơn, nhưng bên chặt: thờ thổ thần của xóm, của ngõ. Nơi thờ là “*cây hương*” đầu xóm, đầu ngõ(18), không cách xa cổng vào xóm, vào ngõ là bao, và cạnh điểm canh. Có trường hợp cây hương được thay bằng một trang thờ đặt ngay trong điểm canh đầu ngõ, đầu xóm. Nhưng điều quan trọng hơn là hình thái thờ phụng ấy, để vận hành, cũng đòi hỏi một hình thức tổ chức “*tối thiểu*”, mà hoạt động lấy việc tế tự (theo một lịch gần khớp với lịch nghi lễ của làng) làm nội dung. “*Tối thiểu*”, nhưng là một tổ chức cụ thể, với một mục đích rõ rệt: các hộ trong xóm, trong ngõ, được đại diện bởi những đàn ông chủ hộ họp bàn trước mỗi lần cúng bái, định số tiền mà mỗi hộ phải đóng góp, phân công cho nhau, và xong lễ thì cùng nhau ăn uống. Tổ chức cũng có người cầm đầu, hay, nói cho đúng hơn, người đại diện, một chức năng mà các chủ hộ thay nhau đảm nhiệm, mỗi người một năm, theo thứ tự tên ghi trong “*sổ nhân danh*”(19). Thực ra, đây là một chức năng phục vụ tập thể hơn là một chức năng quản lý dân. Ít nhất thì người ta cũng quan

niệm như thế. Người đại diện hàng năm ấy có trách nhiệm đi mời các chủ hộ đến nhà mình bàn bạc, chính ông ta đi đến từng nhà thu tiền đóng góp, ghi sổ, để rồi cùng vợ con làm cỗ cúng, khi lễ thì thường thay mọi người hành lễ, nhất nhất theo đúng những quyết định của cuộc họp chung. Và, ở đây, lần đầu tiên chúng ta tiếp xúc với cái mà tôi muốn gọi là nền “*dân chủ làng mạc*” trong nông thôn Việt cổ truyền.

Ở mức cực hạn, xóm hay ngõ còn có thể là tổ chức mà người không có con trai ký thác ruộng hậu, trước khi mất. Thông thường người ở trong trường hợp ấy cắt một phần diện tích tư hữu của mình cho chùa làng, (tục “*hậu chùa*”) hay đình làng (tục “*hậu đình*”), tin chắc rằng lợi tức của mảnh “*ruộng hậu*” sẽ tạo điều kiện cho tổ chức được giao ruộng cúng bái mình hàng năm, vào đúng ngày giỗ: bằng cách ấy, đương sự đảm bảo trước cho linh hồn của mình được đời đời hương khói. Đó là tục “*cúng hậu*” rất phổ biến trong các làng ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Đó còn là một trong những trường hợp ruộng tư biến trở lại thành ruộng công, một trong những nguồn gốc cụ thể của loại ruộng đất gọi là “*bán công bán tư*”. Nhưng, tại một số làng mà tổ chức xóm và ngõ rất năng động, thì tập tục địa phương còn cho phép cúng hậu cả vào xóm hay ngõ nữa. Như vậy, lịch tế tự hàng năm của xóm hay ngõ lại tăng thêm một số lần giỗ chạp, nhưng hoa lợi của ruộng hậu không chỉ đảm bảo được lần giỗ thường niên có liên quan đến người cúng ruộng, mà còn góp phần giảm bớt (có khi giảm hết) những khoản đóng góp mà các hộ trong xóm, trong ngõ phải gánh vác. Hiện tượng cúng hậu có thể cung cấp cho xóm hay ngõ đôi chút diện mạo kinh tế mà nó vốn thiếu, nhưng, điều cơ bản hơn, càng nhấn mạnh cái không khí ấm áp do một mảnh đất tụ cư nhỏ tạo ra cho quan hệ giữa những con người không nhất thiết cùng huyết thống, mà người nông dân

Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ còn muốn kéo dài về tận thế giới bên kia.

Trên bình diện công việc chung của làng, của xã, xóm (và các ngõ hợp thành xóm) là cái khung địa vực mà chính quyền quân chủ ở cấp xã chọn lựa để tổ chức việc bảo vệ an ninh tập thể : “*tuần xóm*” và “*điểm canh*” của xóm (cả điểm canh của ngõ, nếu có) đều được đặt dưới quyền kiểm soát của “*trường tuần*” xã cũng như của bộ máy lý dịch nói chung. Tuy nhiên, ngoài phạm vi bảo vệ an ninh ra, chính quyền ở cấp xã không mấy khi viện đến cái khung tụ cư ấy nữa. Trên đồng bằng và trung du Bắc Bộ, địa vực không phải là không gian cai trị chủ yếu của chính quyền quân chủ Việt Nam. Đây là điều cần lưu ý ngay từ giờ, dù chỉ bởi vì, một khi đã vượt Đèo Ngang để đi dần vào các tỉnh miền Trung và miền Nam, thì ta thấy xuất hiện ngay một quan niệm khác: ở đây, “xóm” (của làng miền Trung) và “ấp” (của làng miền Nam, tương đương với xóm), phân thể của làng về mặt tụ cư, chính là tổ chức mà chính quyền quân chủ ở cấp xã phải dựa vào để làm tròn mọi nhiệm vụ đối với chính quyền trung ương: thu thuế, và điều động nhân lực. Kể ra, ngay ở Bắc Bộ, lý dịch của một số xã, vào giai đoạn cuối của chế độ thuộc địa, sau một số cuộc cải cách cơ cấu tổ chức làng - xã do thực dân Pháp tiến hành cũng “*tróc thuế*”, “*bắt phu*”, “*bắt lính*” trong khuôn khổ xóm. Nhưng hiện tượng này không phổ biến.

Và cuối cùng, nếu ta nhìn ngõ - xóm của làng Việt dưới góc độ đất đai canh tác, tức góc độ cốt tủy của một xã hội trồng trọt tiền tư bản chủ nghĩa, thì, ít nhất cũng trên đồng bằng và trung du Bắc Bộ, đấy không phải là những đơn vị để phân công điền công thổ. Chút ít ruộng hậu (nếu có) không đủ để tạo cho xóm - ngõ một diện mạo kinh tế hoàn chỉnh. Đã thế, nếu xét đến ruộng đất nói chung, không phân biệt công tư, thì phải khẳng định

ngay rằng không có một hệ thống ruộng đất của xóm ngõ. Ruộng đất của một làng, bao quanh hay giáp mặt sau khu đất cư trú, được phân bố theo thế đất, thành những “xứ đồng”, các xứ nhiều khi đan xen lẫn nhau, không xứ nào chỉ giáp riêng với đất cư trú của một xóm, một ngõ thôi. Hệ thống chung của làng, ngoại trừ trong một vài trường hợp mà các xóm cùng làng được định vị trên mặt đất theo kiểu phân bố thứ tự đã nói ở trên (phân bố lẻ tẻ). Vì những lý do vừa nêu, trên “địa bạ” của làng - xã, các mảnh ruộng khác nhau được ghi (với tên gọi riêng và diện tích cụ thể của chúng) theo xứ đồng, không theo xóm - ngõ. Không có ruộng ngõ. Chỉ có ruộng làng.

Sự què quặt ấy về kinh tế của xóm và ngõ càng nêu rõ rằng hai khái niệm này chỉ liên quan đến khu đất cư trú của làng, không dính đến vùng đất trồng trọt (cũng là một phần của địa vực làng), chỉ là những phân thể của làng thuần về mặt tụ cư, hoàn toàn không phải là những tế bào xã hội.

2. Tập hợp người theo huyết thống: Họ

Làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ là một đơn vị dân cư được tập hợp chủ yếu theo quan hệ láng giềng. Tuy nhiên, không phải vì vậy mà quan hệ huyết thống không còn phát huy tác dụng trong xã hội Việt hôm qua và cả hôm nay nữa, dù ở trong làng hay ngoài phố, dù ở Bắc Bộ, Trung Bộ hay Nam Bộ. Vả chăng, cho đến bây giờ, có nơi nào trên thế giới mà quan hệ gia tộc không còn là một nguyên lý tập hợp người, chí ít cũng trong khuôn khổ hẹp nhất của nó, gia đình hạt nhân, tức gia đình cực nhỏ, chỉ gồm một đôi vợ chồng, và con cái chưa vợ, chưa chồng của họ.

Gia tộc Việt, từ nông thôn đến thành thị, ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, cả trên khắp đất nước, từ lâu cũng đã giải thể

đến mức gia đình nhỏ rồi(20), thậm chí, trong tuyệt đại đa số các trường hợp, là gia đình hạt nhân. Trong điều kiện hiểu biết hiện nay, thời điểm mở đầu và thời điểm kết thúc quá trình giải thể ấy còn chìm trong đêm tối của lịch sử. Lý do giải thể sớm cũng là vấn đề có thể đem ra bàn bạc, càng đáng bàn khi mà đặc điểm ấy đã in dấu ấn lên nhiều tộc người trồng lúa nước ở miền Đông Nam Á này. Vì áp lực dân số chăng? Hay vì những đặc thù của kỹ thuật trồng lúa nước? Dù sao, trong xã hội Việt cổ truyền, đặc biệt trong xã hội nông thôn, gia đình nhỏ đóng một vai trò hết sức năng động, là diện mạo chính của gia tộc Việt. Nó là đơn vị tụ cư nhỏ và chặt nhất: một nóc nhà, trên một mảnh thổ cư. Nó còn là đơn vị sản xuất phổ biến, tuyệt đối ứng hợp với một nền nông nghiệp lúa nước tiền công nghiệp đã biết thâm canh, và được thơ bình dân miêu tả dưới một dạng cực kỳ sinh động “*chồng cày, vợ cấy, con trâu đi bừa*” (hai nhân công nông nghiệp gắn bó với nhau bằng một loại quan hệ vững chãi mà mềm dẻo, với một con trâu làm sức kéo, để khai thác trên dưới hai mẫu Bắc Bộ). Tuy nhiên, tính cố kết của nội bộ gia đình nhỏ (được xem là *ta*) trước xã hội bao quanh (bị xem là *họ*), khi mà gia tộc đã phân giải thường là đến nấc nhỏ nhất, đâu phải chỉ là một đặc tính Việt Nam, mà là một hiện tượng cực kỳ phổ biến, có thể được xếp vào loại phản ứng sinh học - xã hội. Vì vậy, ở gia đình nhỏ của người nông dân Việt sống và lao động trong làng mạc cổ truyền ở Bắc Bộ, điều đáng ghi chú hơn hết có lẽ là tính chất tiểu nông được bao hàm trong đó.

Vẫn quanh loại hình gia đình ấy, đã đến lúc phải ngoặc thêm một đặc điểm khá là ngộ nghĩnh của nó: vị trí có phần oái oăm, có thể tạm gọi là “hai mặt” của người phụ nữ Việt trong đời sống gia đình và xã hội? Mà chúng ta có thể quan sát ở mức điển hình nhất trên đồng bằng và trung du Bắc Bộ.

Tính chất phụ quyền của gia tộc Việt là điều đã được nhiều lần nhấn mạnh, với các nguyên lý chính làm khung cho nó: quyền uy tối cao của người cha đối với con cái, của người chồng đối với người vợ; đặc quyền thừa kế của con trai, đặc biệt của con trai trưởng; vai trò quán triệt, có khi hầu như độc tôn của đàn ông, đặc biệt của người đàn ông chủ hộ trong mọi tổ chức ngoại gia đình... Tính chất phụ quyền ấy còn được tô đậm bởi nhiều thế kỷ giáo dục nhà Nho. Trên bình diện sinh hoạt cộng đồng của làng - xã, sự vắng mặt quá “lộ liễu” của phụ nữ trong cơ cấu tổ chức càng nói lên thế lép vế của họ. Tuy nhiên, nguyên lý, nhiều khi, chỉ là nguyên lý, chỉ là biểu hiện của “cấu trúc hữu thức” cộng đồng. Xét lại vấn đề dưới góc độ thực tế hơn của nền kinh tế tiểu gia đình, thì số phận người phụ nữ Việt đâu có hẩm hiu như thế. Không phải chỉ vì họ là người tiếp tay đắc lực và không thể thiếu cho cha, cho chồng, trong lao động nông nghiệp nặng nhọc trên ruộng nước, mà còn (và chủ yếu?) bởi vì “luồng tiểu thương rất phát đạt trong vùng châu thổ (và trung du Bắc Bộ), thực ra là nằm trong tay của phụ nữ. Như vậy, chính người phụ nữ mang về cho gia đình một phần thu nhập không phải không đáng kể, dưới dạng tiền mặt, còn nông phẩm lại thể hiện khía cạnh tự cấp tự túc của nền kinh tế nông thôn. Người đàn bà tiểu thương Việt Nam sống một phần kha khá thời gian của mình ngoài chợ, có thể nói là bên lề của khung cảnh gia đình, và điều đó không khỏi ảnh hưởng đến ứng xử của họ. Trong những điều kiện ấy, phụ nữ vùng châu thổ (và trung du Bắc Bộ), dù mang tiếng là thấp kém, ít nhất thì đạo lý nhà Nho cũng nói thế, vẫn không vì vậy mà không “*nắm tay hòm chìa khóa*”, đúng với lời nhận xét vô cùng sống sít của một khẩu ngữ ở đồng bằng”(21). Một khi đã là vợ, là mẹ, là bà chủ một gia đình nhỏ, với chìa khóa hòm trong tay, người nữ nông dân Việt, đặc biệt là ở Bắc Bộ, nơi mà luồng buôn bán nhỏ trong nông thôn sinh động hơn

nhiều, so với ở Trung Bộ và Nam Bộ trước kia, tất có tiếng nói quan trọng, nhiều khi quyết định, trong nền kinh tế gia đình, xứng với danh hiệu “*nội tướng*” mà các ông chồng sính chữ Nho thường gán cho họ. Một vị trí ẩn tàng, nhưng đích thực. Ngay cả trong sinh hoạt của các tổ chức ngoại gia đình, mà người tham gia thường phải chèo chống giữa các phe phái có quyền lợi ngược chiều nhau, người phụ nữ, dù vắng mặt, vẫn có thể phát huy tác dụng của mình, bởi lẽ ửng xử của đức ông chồng trước xã hội làng mạc nhiều khi bị chi phối sẵn bởi ý kiến của vị nội tướng ở nhà. “*Lệnh ông không bằng công bà*” là thế.

Trong mối tương quan với cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền, còn phải tìm hiểu tác động của quan hệ đồng huyết trên một bình diện cao hơn, vì, mặc dầu đã phân giải, gia đình lớn của người Việt vẫn còn lưu đến tận nay một vết tích phổ biến mà đậm đà: tổ chức “*họ*”. Họ, trước hết, không phải là cái “đại gia đình phụ quyền” của các tác giả cổ điển, vì nó không phải là một đơn vị kinh tế, không phải là một bếp tập hợp nhiều gia đình hạt nhân tự xưng là cùng tổ tiên, dưới một mái nhà chung, và nhất là trên một vùng đất trồng trọt thuộc quyền sở hữu chung của gia đình lớn. Nếu quả có một thời xa xưa nào đó mà tổ chức họ của người Việt đồng nhất với “đại gia đình phụ quyền”, thì chắc chắn, từ lâu lắm rồi, nó đã vỡ ra thành vô vàn gia đình nhỏ, mỗi gia đình là một bếp riêng, với quyền sở hữu riêng, và nền kinh tế riêng của mình. Họ, quá lắm, cũng chỉ có thể được xem là một dạng đặc biệt của gia đình mở rộng, mà tác dụng chính đối với các thành phần của nó (tức là các gia đình nhỏ hợp thành nó) là tạo ra một niềm cộng cảm dựa trên huyết thống(22).

Niềm cộng cảm này, thực ra, chẳng mới lạ gì, vì nó là sợi dây rất tự nhiên đã từng ràng buộc với nhau các thành viên của thị tộc nguyên thủy, nhưng nó đã phai nhạt dần với nền kinh tế

trông trọt, đặc biệt kinh tế ruộng nước, với gia đình nhỏ, mà nội dung kinh tế hoàn chỉnh cho phép hoạt động như một bếp độc lập. Để nhen lại ngọn lửa cộng cảm đã hầu tàn, tổ chức họ viện đến nhiều “chất đốt”: một “cương lĩnh” về quan hệ đồng huyết (“*gia phả*”); những “thủ lĩnh” (“*tộc trưởng*”; thêm các “*chi trưởng*”, nếu là trường hợp họ lớn); một hệ thống tôn giáo (hình thái thờ phụng tổ tiên, và nhà thờ họ); một cơ sở kinh tế để nuôi dưỡng hình thái thờ phụng ấy (“*ruộng họ*”). Trong khuôn khổ làng Việt cổ truyền, mà nguyên lý tập hợp dân cư là quan hệ láng giềng nối liền những gia đình nhỏ độc lập lẫn nhau, vấn đề tất phải đặt ra là: Tại sao lại đi nhen một ngọn lửa “đã hầu tàn”, khi mà một niềm cộng cảm mới đã đến thay thế niềm cộng cảm cũ? Nói một cách khác, chất men cộng cảm dấy lên từ quan hệ đồng huyết giữa những người cùng họ còn có ích gì cho từng gia đình nhỏ sống và lao động giữa nhiều gia đình nhỏ khác không nhất thiết cùng huyết thống, thuộc địa vực của ngõ, của xóm, của làng? Hơn thế nữa, đối với cuộc sống cộng đồng của làng mạc cổ truyền, niềm cộng cảm ấy còn có thể đẻ ra những tác dụng tích cực nào? Và trái lại?

Điều ta đã nói, nhưng cứ phải nhắc lại, là làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, dù còn phơi bày một số dấu tích công xã, từ lâu rồi đã là làng mạc bị tích hợp vào chế độ quân chủ, với một phần lớn số ruộng đất đã tư hữu hóa, với dân cư đã phân hóa thành những giai cấp và tầng lớp đối đầu nhau. Mâu thuẫn, thường thì trầm lắng, nhưng cũng lắm lúc bộc phát, diễn ra giữa địa chủ và bần nông tá điền, giữa phú ông và cố nông làm thuê. Không những thế, tình trạng phân tán của quyền tư hữu về ruộng đất, cộng với các ngôi thứ trong thôn đã “quân chủ hóa”, còn đẻ ra bao mâu thuẫn phức tạp giữa các phe phái, như đã có dịp bàn đến. Cũng tình trạng ấy, cộng với áp lực

dân số ngày càng tăng, lại là đầu mối của nhiều mâu thuẫn lật vạt xảy ra hàng ngày giữa nông dân lao động và nông dân lao động: hiện tượng lấn bờ lấn ruộng của nhau, tháo nước ruộng của nhau..., cả những cuộc cãi vã vô diện mạo giữa các bà chủ hộ ở kề cận nhau, mà lý do hết sức nhỏ nhặt đã được khẩu khí dân gian tổng kết lại bằng hình ảnh “gà nhà này bới bếp nhà kia”.

Trong mạng lưới chằng chịt vô vàn mâu thuẫn của làng Việt cổ truyền, từng gia đình nhỏ tìm thấy ở tổ chức họ, ở quan hệ đồng huyết, không phải một viện trợ vật chất, mà một chỗ dựa tinh thần, và đôi khi chính trị nữa, nếu trong họ có người giữ chức vụ lớn trong chính quyền quân chủ: “*Một người làm quan, cả họ được nhờ*”. Cứ vậy, trong từng làng một, có thể có những họ to và họ bé, những họ mạnh và những họ yếu, những “họ đàn anh” và những “họ đàn em”. Mặt khác, tổ chức họ cũng có vai trò của nó trong lịch sử xây dựng làng mới để mở rộng diện tích canh tác trên đồng bằng Bắc Bộ. Nhóm người đầu tiên bỏ quê quán ra đi lập làng mới trên một vùng đất lạ thường chỉ gồm một số thành viên của một họ: trong trường hợp này, tình cảm họ hàng (được nuôi dưỡng qua thời gian lâu dài bằng hình thái thờ phụng tổ tiên) đặc biệt phát huy hết tác dụng tích cực của nó. Vai trò đó của tổ chức họ còn để lại bao dấu tích trong các làng Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Nhóm người “khai sơn phá thạch” có cơ sở thành họ lớn trong làng mới: về sau, thổ cư các gia đình thành viên thường áp sát nhau, chiếm vị trí trung tâm trên khu đất cư trú, họ thành “hạt nhân” trung tâm của làng mới.

Ngoài tác dụng lịch sử ấy ra, tôi chưa thấy rõ đâu là vai trò tích cực của tổ chức họ trong mâu thuẫn làng mạc. Tuy nhiên, trong một số trường hợp hiếm hoi nào đó, nó có thể góp phần cân bằng lại lực lượng giữa các phe phái trong làng, nhằm giảm bớt

sức tấn công của những địa chủ và chức dịch tham lam nhất hay không?

Vấn đề còn treo đấy. Cuối cùng, dù tổ chức họ có thỉnh thoảng cung cấp một chỗ dựa tinh thần cho từng gia đình nhỏ đang phải đương đầu với mâu thuẫn làng mạc, thì bản thân nó đã là một cái túi chứa mâu thuẫn rồi. Trong một xã hội đã phân hóa thành nhiều giai cấp, nhiều tầng lớp, các gia đình nhỏ trong cùng một họ phải đảm đương, vào cùng một thời điểm, những thân phận kinh tế và xã hội khác nhau. Mâu thuẫn giai cấp chui vào trong lòng tổ chức họ, đan xen rối rắm với quan hệ huyết thống, khiến người trong cuộc đôi khi cũng không biết tình cảm họ hàng dừng lại ở đâu, và mâu thuẫn giai cấp bắt đầu từ đâu.

Cuối cùng, có lẽ phải “chú thích” thêm rằng, bản thân người Việt, đặc biệt người Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, thường gán cho tổ chức họ một vai trò quan trọng hơn nhiều, so với những gì vừa nói trên đây. Nếu tin lời của họ, thì tông tộc mới thật là hạt nhân cơ bản của làng mạc, của xã hội, là chỗ dựa tinh thần vững chãi và vĩnh hằng của từng cá nhân, trên bình diện hữu thức, đây là một mặt hết sức thành khẩn của người Việt, khi họ tự nhận thức về họ. Nhưng đấy cũng chính là một khía cạnh của cái gọi là “cấu trúc hữu thức” ấy (được củng cố bằng biết bao lý lẽ rút ra từ các tiền lệ Trung Hoa)(23) mà, vào năm 1921, khi tiến hành cuộc cải cách làng xã đầu tiên ở Bắc Bộ, chính quyền thuộc địa đã thiết định cho mỗi xã một hội đồng tộc biểu, thay thế thiết chế cổ truyền, - hội đồng kỳ mục. Cuộc cải cách ấy đã thất bại, và sáu năm sau, 1927, qua uốn nắn lại, hội đồng kỳ mục được tái lập.

Nhưng từ những thực tiễn nào đã nảy sinh vị trí quá đáng mà tổ chức họ chiếm lĩnh trong “cấu trúc hữu thức” của người Việt? Trước hết, có thể gán vị trí ấy cho ảnh hưởng kéo dài qua

hàng thế kỷ của nền giáo dục nhà Nho, một nền giáo dục được củng cố trên bình diện tình cảm bởi hình thái thờ phụng tổ tiên, mà người Việt tiến hành đều kỳ, không những trong từng họ, từng gia đình nhỏ, mà cả trong phạm vi toàn thể tông tộc, tại nhà thờ họ. Sau nữa, cũng phải tính đến vai trò thực sự quan trọng, trong sinh hoạt làng xã, của một số họ đặc biệt.

Đặc điểm của những “họ đại khoa” này là bao gồm nhiều thành viên đỗ đạt cao qua một số thế hệ. Nhiều người trong họ đỗ đạt cao, tất trong họ có nhiều quan lại và nhiều người giàu có (nắm được nhiều ruộng đất trong tay), nghĩa là có đủ uy thế và tài sản để phát huy ảnh hưởng của tập thể tông tộc trong sinh hoạt làng xã. Nói như vậy, tất nhiên không có nghĩa rằng thành viên nào của họ đại khoa cũng là người đỗ đạt hoặc có nhiều tài sản. Nhưng, một khi mà “một người làm quan, cả họ được nhờ”, như ta đã biết, thì một thành viên của họ đại khoa, dù bản thân chẳng giàu có hay đỗ đạt gì, lại nhờ danh tiếng của tông tộc mà được xóm làng kiêng nể, thậm chí e ngại (nếu là một tay lăm lăm tham vọng), và tiếng nói của anh ta giữa làng xã cũng có thể đạt một sức nặng nhất định. Một đặc điểm thứ hai, hệ quả của đặc điểm thứ nhất: vì ảnh hưởng của giáo dục nhà Nho được nhấn mạnh trong họ đại khoa, mà hạt nhân tinh thần thường là một bậc khoa bảng có vai vế cao trong họ, nhưng không thoát ly khỏi xóm làng, tình đoàn kết trong họ, tuy không loại trừ những mâu thuẫn ngấm ngầm mà ta đã biết, vẫn được đề rất cao, và mọi thành viên của họ trình ra trước dân cư còn lại của làng xã hình ảnh một “mặt trận thống nhất”, khiến mọi người đã kiêng nể càng kiêng nể thêm. Với hai đặc điểm trên, họ đại khoa đóng một vai trò, tuy không được thiết chế hóa, nhưng thường rất to lớn trong làng, trong xã, ảnh hưởng đến mọi quyết định của chính quyền ở cấp xã, nhất là khi mà chính quyền này chủ yếu

nằm trong tay của con em tập thể tông tộc ấy, và khi mà những bậc khoa bảng lớn nhất trong tập thể tông tộc lại có quan hệ bạn bè với quan lại các cấp trong vùng.

3. Tập hợp người theo lớp tuổi: Giáp

Nếu như, trong lòng của làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, ngõ và xóm biểu thị quan hệ láng giềng, còn họ nói lên quan hệ huyết thống, thì “giáp” (xem Phụ lục II) phải được định vị đâu đó giữa hai cực trên. Nói một cách khác, không thể xếp chúng vào bất cứ loại nào trong số hai loại quan hệ do tác giả cổ điển sơ kết. Chẳng những thế, nếu ngõ, xóm và họ là những cơ cấu biểu hiện, những cơ cấu nổi mào mào trên bề mặt của sinh hoạt làng mạc, mà đa số người làng sẵn sàng giải thích ngay cho ta khung tổ chức và cách vận hành, thì, trái lại, giáp là một cơ cấu có phần ẩn tàng, một cơ cấu cố ý hay vô tình chìm xuống một tầng sâu hơn của cuộc sống làng mạc, mà diện mạo, ranh giới tổ chức và cách vận hành không dễ gì hiện lên ngay, từ buổi tiếp xúc đầu tiên, trong tâm mắt của người đi điền dã(24). Chẳng thế mà, trong ngôn ngữ hàng ngày của họ, người nông dân Việt ở Bắc Bộ dễ dàng đánh đồng giáp với xóm, với thôn, với làng... Trên cửa miệng của họ, “ruộng xóm” nhiều khi chỉ là ruộng giáp, hay, nói cho đúng hơn, phần ruộng công mà làng cắt cho giáp, trong trường hợp diện tích công điền quá hẹp, không cho phép quân phân theo đầu người. “Thôn Thượng” hay “Thôn Hạ” thường ám chỉ giáp Thượng hay giáp Hạ, “việc làng” và “trình làng”, trong khá nhiều trường hợp, lại có nghĩa là việc giáp, là trình với giáp. Ấy thế mà giáp vẫn tham gia vào cơ chế và sinh hoạt của làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ như là một thành phần sinh động, không thể thiếu, hơn thế nữa, như là một động lực đáng kể góp phần làm cho bộ máy làng xã quay đều. Có thể nói rằng đây cũng là một cái đình

(không dễ nhận ra ngay, nhưng vẫn là một trong những cái đình) của bức tranh toàn cảnh. Nhưng, cụ thể mà nói, giáp là cái gì?

Giáp, trước hết, là một hình thức tổ chức dành riêng cho nam giới, trong khung cảnh làng Việt cổ truyền. Phụ nữ không vào giáp. Dân cư nam của bất cứ làng Việt nào ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ đều tự phân thành một số giáp, ít nhất cũng hai giáp, thường là bốn, có khi hơn thế nhiều(25). Gia nhập giáp này hay giáp kia của làng mình, điều đó không tùy thuộc ở sở thích của từng người, mà có thể nói là phụ thuộc vào “truyền thống” làng mạc, bởi lẽ tư cách thành viên của giáp cụ thể này, hay giáp cụ thể kia, là tư cách cha truyền con nối(26). Như vậy, bất cứ người dân quê Việt nào ở mọi làng Bắc Bộ, miễn là nam và không phải mới đến ngụ cư, đều sinh ra trong một giáp nhất định, và qua đời trong tư cách thành viên của giáp ấy. Đây hẳn cũng là một biểu hiện của “thân phận con người” (một thân phận vĩnh viễn bị cố định) trong khung cứng (một cảnh quan xã hội - văn hóa tương đối ngưng đọng của làng Việt cổ truyền, một xã hội tiên công nghiệp còn dung những dấu tích công xã). Càng đi sâu vào hợp thể và tổ chức của giáp, càng thấy rõ thân phận ấy.

Chúng ta đã nói rằng không thể xếp giáp vào phạm trù quan hệ láng giềng, mà cũng không thể xem nó như một biểu hiện của quan hệ huyết thống, mặc dầu diện mạo của nó ít nhiều có nhắc nhở đến hai loại quan hệ. Anh và tôi chung ngõ, chung xóm, nhưng hai ta có thể là thành viên của hai giáp khác nhau (trong cùng một làng). Ngược lại, anh kia và tôi cùng giáp, nhưng hai chúng tôi có thể ở hai xóm khác nhau (trong cùng một làng). Cũng như thế, trên bình diện quan hệ họ hàng. Tất nhiên, không thiếu gì những trường hợp vừa chung xóm vừa chung giáp, hoặc vừa chung họ vừa chung giáp. Và chính những trường

hợp “chung” này sẽ làm rối rắm vấn đề, một khi ta thử suy nghĩ về nguồn gốc của giáp. Nhưng đó là chuyện sẽ bàn sau. Trong khi chờ đợi, điều quan trọng đối với “thân phận con người” trong khuôn khổ tổ chức giáp, lại không phải là cái chung, mà là cái “khác”. Thân phận của từng cá nhân trong lòng giáp không tùy thuộc ở vị trí mà anh chiếm lĩnh trên bảng phổ hệ của một họ, hay ở điểm cư trú của anh trên địa vực làng, ở chỗ anh có đảm nhiệm hay không một chức vụ trong bộ máy chính quyền quân chủ, hay ở khối lượng tài sản anh có trong tay. Thân phận ấy phụ thuộc vào lớp tuổi. Như vậy, tổ chức giáp đề ra một loại quan hệ đặc biệt giữa người và người: quan hệ tuổi tác. Đây không hẳn chỉ là ảnh hưởng thuần của lễ giáo nhà Nho, như ta có thể vội tưởng. Vì thái độ đề cao tuổi tác, và nhất là sự tồn tại của các lớp tuổi (thiết chế để đề cao tuổi tác) vốn là đặc thù của nhiều xã hội “cổ sơ”(27): các xã hội thị tộc (Úc bản địa, Anh diêng Mỹ châu...); nhất là một số xã hội nông nghiệp sơ khai trong đó còn đọng lại nhiều tàn dư của chế độ thị tộc (ở Mêlanêdi, phần nào ở châu Phi đen...). Trong lòng giáp, thiết chế các lớp tuổi, hay, nói cho đúng hơn, tàn dư của nó, vận hành như thế nào, và để đạt mục đích gì?

Giáp, với tư cách là một môi trường xã hội đặc biệt, khác hẳn môi trường xã hội tiểu nông và “quân chủ hóa” bao quanh nó, cũng là môi trường tiến thân. Có điều là, ở đây, con người không tiến thân bằng cách tích lũy của cải vật chất, trước tiên là ruộng đất, hay bằng cách chạy chọt một chức vụ chính quyền, một phẩm hàm do nhà nước quân chủ ban cấp, mà tiến thân bằng tuổi tác. Và những chức trách mà từng người tuân tự đảm nhiệm trong quá trình sinh hoạt với giáp được ngôn ngữ cô đọng và sinh động của dân quê gộp lại trong khái niệm “xỉ tước”, tức tước phẩm do răng (nghĩa là tuổi tác) mang đến, đối lập với

“quan tước”, tước phẩm do bộ máy quan lại cấp. Đây là nguyên tắc “trọng xỉ” khiến cho giáp mang một diện mạo đặc biệt giữa một nông thôn “quân chủ hóa” thường nhấn mạnh tước phẩm. Nội một đặc tính ấy thôi của giáp cũng đã giúp ta thoáng nhận thấy tác dụng cơ bản của tổ chức đó: tạo ra một thể bình đẳng nào đấy, dù có chênh lệch về thời gian, giữa người và người, trong một xã hội tiểu tư hữu và “quân chủ hóa”, mà bản chất không phải là bình đẳng. Nhưng ta hãy dõi theo những bước đường mà một thành viên của giáp phải trải qua từ tuổi sơ sinh cho đến lúc chết.

Về nguyên tắc, chú bé trai mới lọt lòng được “vào giáp” ngay. Trên thực tiễn, bố chú phải chờ một phiên họp của toàn giáp (hay của riêng những người có trách nhiệm trong giáp), biện một lễ mọn (thường là một mâm cau, trầu, rượu) mà “trình làng” (nghĩa là trình giáp, như ta đã biết) cho con mình, sau đó, tên chú bé mới được ghi vào sổ bộ của giáp (cũng gọi là “sổ nhân danh”). Nói theo ngôn ngữ thời nay, một khi đã đăng ký, chú ta trở nên một thành viên dự bị của giáp. Và, với tư cách ấy, lớn lên một tí chú ta có thể theo cha đến cuộc họp của giáp, chủ yếu để dự cỗ bàn, mà thường là không bị bắt buộc phải đóng góp như người lớn. Trong trường hợp chú vắng mặt (vì còn bé quá, chẳng hạn), sau bữa ăn cộng cảm, người ta trao cho bố mang về cho chú một “gói phần”, tức phần tiệc chú có quyền hưởng, thường chỉ là danh nghĩa tượng trưng.

Chú bé đã trở thành một thanh niên 18 tuổi. Anh lại phải trình làng một lần nữa để được “lên đình”, hay “lên tráng”. Từ nay, anh là “đình”, là “tráng”, hay “đình tráng” tức “trao” (mà người nông dân Việt ở Bắc Bộ trước kia phát âm thành “giai”), hay “trao làng” (“giai làng”), thậm chí “trao đình” (“giai đình”). Là thành viên chính thức của giáp, từ nay anh có một vị trí nhất

đình trong hệ thống các cấp bậc của tổ chức ấy, mà biểu hiện cụ thể là một chỗ ngồi trên một chiếu nhất định qua mỗi kỳ họp giáp, dù họp để bàn bạc, hay để ăn uống. Còn ngồi ở “chiếu dưới” thôi, nhưng anh biết trước rằng vị trí ấy sẽ dần dần được nâng lên từ năm này qua năm khác, theo đà của tuổi tác: tuần tự lên các “chiếu trên”, để, cuối cùng, ngồi trên “chiếu các cụ”. Đã hưởng quyền lợi, thì phải có nghĩa vụ, trước hết là nghĩa vụ đóng góp tiền gạo cho giáp mỗi khi có lễ lạt, rồi nữa là phục vụ trong những chức năng khiêm tốn nhất qua các dịp đó (làm lợn, đồ xôi, nấu nướng, bưng mâm...). Ta sẽ thấy rằng các chức năng phục vụ tập thể ấy cũng sẽ được nâng cao dần theo tuổi tác.

Một điều cần nhấn mạnh ngay, để nêu rõ mối liên hệ chặt chẽ giữa làng và giáp, giữa “việc làng” và “việc hàng giáp” (mà người ta nhiều khi cũng gọi một cách không phân biệt “việc làng): đình tráng không chỉ là thành viên chính thức của giáp, mà qua tư cách này tự nhiên thành “dân làng” chính thức, đồng thời chính thức là dân của Vua, của nước: những tên gọi kép “traí đình”, và “đình tráng”, qua nghĩa đen của từ đơn, cũng nói lên điều đó: “traí” và “tráng” biểu thị tư cách tuổi tác, còn “đình” thì tư cách công dân. Là dân, anh bắt đầu có quyền lợi, mà quyền lợi lớn nhất là được làng xã phân cho một “đầu ruộng công”, hay “khẩu phần ruộng công”, qua mỗi lần định kỳ phân công điền công thổ (theo nguyên tắc, nếu không hẳn là trên thực tiễn, cứ ba năm một lần). Ruộng công anh được “ăn” vốn thuộc quyền sở hữu tập thể của làng, nhưng dưới chế độ quân chủ trung ương tập quyền, nó được xem là thuộc quyền sở hữu tối cao của nhà nước, dù chỉ vì “dưới trời là đất nhà vua”, như người ta thường nói. Cho nên, qua đó, chính anh lại trực tiếp được hưởng “ơn vua lộc nước”, và, ở đây, hai chữ “làng nước”, trên cửa miệng của người nông dân, không chỉ nói lên mối gắn bó của họ với quê

hương xứ sở nói chung mà bỗng mang thêm một hàm nghĩa cụ thể: làng được gắn chặt vào nước, trên bình diện quyền lợi trực tiếp nhất của họ.

Nhưng, được ơn thì phải trả ơn. Là dân của làng nước, đình tráng bị buộc phải gánh vác ít nhất là ba nhiệm vụ lớn đối với nhà nước quân chủ: “đóng thuế”, “đi phu”, “đi lính”. Đối với cả ba nhiệm vụ ấy, bộ máy chính quyền trực tiếp với dân làng xã có trách nhiệm đốc thúc và kiểm soát từng người dân thi hành, có thể viện đến một số biện pháp cưỡng bức nếu cần. Lần này, hai chữ “làng nước” lại chuyển tải một hàm nghĩa nữa, cũng cụ thể, nhưng đối nghịch: bạo lực của nhà nước chuyên chế.

Nhưng vấn đề đang làm chúng ta quan tâm không chỉ là quan hệ giữa làng và nước, mà trước hết là dấu nối giữa giáp và làng nước. Về mặt này, chúng ta đã thấy rằng người con trai đến tuổi trưởng thành được công nhận là dân của làng nước ngay trong lòng giáp. Có thể thêm rằng, cả trong việc quan trọng như quân phân công điền công thổ, gặp trường hợp nào mà diện tích quá hạn hẹp không cho phép cắt thành khẩu phần cho từng người được ăn (một tình trạng không quá hiếm trên đồng bằng Bắc Bộ), thì bộ máy chính quyền trực tiếp với dân làng xã nhiều khi xử lý như sau: giao các khoảng ruộng cho từng giáp, để mỗi giáp tự giải quyết lấy với các thành viên của mình, thường là bằng cách “bán” (với nghĩa: cho thuê) số ruộng ấy đi, rồi dùng tiền thu được mà đóng thuế thân cho đình tráng trong giáp, còn thừa bao nhiêu thì bỏ vào quỹ giáp. Và cuối cùng, cuối cùng nhưng rõ ràng là đáng lưu ý nhất, để thực hiện chức năng chính của mình, nghĩa là để đốc thúc dân làng xã làm tròn nhiệm vụ của họ đối với nhà nước quân chủ (đóng thuế, đi phu, đi lính), và để điều hòa cuộc sống của làng xã mà họ có trách nhiệm quản lý, điều hòa bằng một số biểu hiện tinh thần (trước hết là tổ chức

hội lễ), thì chính quyền cơ sở rất cần đến sự trợ lực của các giáp. Còn như trợ lực đến mức nào và bằng cách nào, thì điều đó còn phụ thuộc vào từng trường hợp, từng công việc cụ thể, sẽ còn có dịp quay lại vấn đề này một cách dài dằng dặc hơn.

Từ khi lên đình, cho đến trước tuổi 49-50, tùy thứ tự, tên mình được ghi trên sổ nhân danh, từng thành viên chính thức của giáp lần lượt đảm nhiệm chức trách ngày càng tác động một cách trực tiếp đến sinh hoạt của giáp: các ông “lệnh” (có lẽ bắt nguồn từ chữ lệnh), hay “quan lệnh”, về nguyên tắc, là những người thi hành lệnh của vị cầm đầu giáp (và các bộ lão trong giáp), nhưng, trong nhiều trường hợp, lại đặc trách việc chuẩn bị lễ lạt và cỗ bàn; ông “thư ký” hay “mãi biện”, là người giữ sổ sách của giáp; ông “đăng cai” hay “câu đương”, cũng gọi là “cai giáp” thậm chí “cai đám”, ông “đám”(28) là vị cầm đầu giáp, hoặc, nó cho vừa phải hơn, người đại diện của giáp.

Lệnh không phải chỉ có một người: số lượng lệnh thay đổi tùy tập quán địa phương, và thường được phân chia ra nhiều nhóm, mỗi nhóm có chức năng riêng trong nhiệm vụ chung, thành viên nào của giáp cũng lần lượt trải qua tất cả các nhóm từ thấp lên cao. Một ví dụ tương đối phổ biến. Chính ông lệnh được phân thành ba “bàn” (nghĩa đen: mâm): bàn các “lệnh ba” lo nấu nướng cỗ bàn; bàn các “lệnh hai” lo mua bán lễ vật; cả hai đều bưng mâm và chia phần trong bữa cỗ; còn bàn các “lệnh nhất” thì cất đặt công việc và trông nom chung. Ai ai trong giáp cũng từng là lệnh ba, trước khi lên lệnh hai, rồi lệnh nhất, thời gian ở trong mỗi bàn là một năm. Dù tương đối phổ biến, đây đương nhiên chỉ là một trong những khuôn mẫu có thể gặp trên thực địa; chứ không phải là khuôn mẫu duy nhất; địa phương nào vốn có tập quán nấy. Ngay một chữ “bàn” cũng đã có thể bao hàm nhiều nội dung khác nhau rồi, tùy từng trường hợp cụ thể.

Trong ví dụ nêu trên, nó chỉ liên quan đến chức lệnh, và mỗi bàn là một nhóm lệnh. Nhưng, cũng có nơi nội dung của nó được mở rộng, bao gồm không chỉ lệnh, mà cả đình trảng thông thường, thậm chí cả bô lão nữa. Có cả thầy năm bàn chẳng hạn trong từng giáp: bàn nhất gồm bốn vị bô lão cao tuổi nhất trong giáp; bàn nhì gồm bốn ông lệnh lo việc chung của giáp; ba bàn còn lại, gồm mỗi bàn bốn đình thường phụ việc cho bàn nhì, kể cả trong việc làm cỗ bàn, và nhiều khi chỉ là tay chân cho các vị trong hai bàn trên sai phái(29).

Tuy nhiên, cái chính trong vấn đề đang bàn vẫn không phải là khuôn mẫu tổ chức cụ thể. Dù có biến động đến mấy theo tập quán từng làng, thì khuôn mẫu nào cũng tuân thủ một qui tắc chung, như chúng ta đã biết, nhưng vẫn muốn nhắc lại ở đây để nhấn mạnh: tất cả những chức trách khác nhau, từ bàn dưới lên bàn trên, đều là những chặng tiến thân mà mỗi thành viên của giáp đều bắt buộc phải trải qua trước tuổi già. Kể cả chức đại diện của giáp. Nhân vật này không mang trên diện mạo ít nét nào của một vị thủ lĩnh có đặc quyền, đặc lợi. Là một chặng đường tiến thân, tư cách đại diện giáp đồng thời là một bổn phận, cũng như tư cách lệnh ở các bàn. Nó là một vinh dự, mà không ai, đến phiên mình, lại tìm cách trốn tránh. Nhưng nó cũng là một gánh nặng, dù người đương sự chỉ phải chịu đựng trong một năm. Trong một trường hợp, có lẽ là cực hạn, mà tôi đã gặp trên thực địa qua điều tra hồi cố, mỗi lần tế lớn hàng xã, người dâng cai phải đóng góp của riêng nhà mình (vào khối lễ vật do toàn giáp cung ứng) hai khoản lớn như sau: một con lợn nặng từ một tạ trở lên, và 244 chiếc bánh dày, chiếc nào cũng to bằng nửa khay trà. Đó là chưa nói đóng góp bằng của riêng nhà mình trong các dịp cúng bái nhỏ hơn rải ra quanh năm. Hơn thế nữa, trước mỗi dịp tế lễ làng xã và hàng giáp, dù to, dù nhỏ, khối

lễ vật mà toàn giáp phải chung nhau gánh vác thường do người đăng cai ứng trước, sau lễ ông ta mới dần dần thu lại phần đóng góp của từng người. Trên bối cảnh nền kinh tế tiểu nông của đồng bằng và trung du Bắc Bộ trước đây, đối với một nông dân khá giả, những khoản tiền kể trên đã đòi hỏi một cố gắng rất lớn rồi. Còn đối với người nông dân nghèo, thì đấy là một tai vạ. Đã thế, người đăng cai khá là bận rộn, có lúc không còn đủ thời giờ để quán xuyến nhiệm vụ chủ gia đình của mình nữa, không những vì công việc nội bộ hàng giáp (hội họp, lễ lạt, ăn uống), mà còn bởi lẽ ông thay mặt cả giáp (tức một bộ phận của dân làng) trong hầu hết mọi quan hệ giữa bộ máy lý dịch với toàn bộ dân làng (chia ruộng đất công, bỏ thuế, bắt phu, bắt lính, cúng bái ở nấc làng xã). Riêng chức trách thư ký của giáp, bởi khả năng đặc biệt mà mọi người đòi hỏi ở nó (biết chữ, biết tính toán, nhanh nhẹn), không thể luân phiên theo thứ tự ghi trên trong sổ nhân danh, và nhiệm kỳ của nó cũng không thể hạn chế ở mức một năm.

Trên dòng cải tiến thân phận tuần tự theo vòng năm, đôi khi cũng có trường hợp một cá nhân đã đến tuổi già mà chưa có dịp trải qua trong lòng giáp tất cả các nấc thang đã được tập quán địa phương cố định, ví như chưa kịp giữ chức trách đại diện giáp trước khi lên lão. Nhưng lý do của chuyện không may ấy hoàn toàn không liên quan gì đến hệ tộc thuộc, địa vị sang hèn, giàu nghèo, hay địa điểm cư trú của người trong cuộc, mà phụ thuộc, như ta đã biết, vào thứ tự ghi tên trong sổ nhân danh: một thứ tự chỉ liên quan đến tuổi tác. Có lẽ cũng nên ngoặc thêm vào đây hiện tượng “đồng niên”. Tôi cùng các anh A, B, C sinh ra cùng một năm, có thể được trình làng cùng một dịp, lên đình, làm lễ lên đều có nhau, chúng tôi đối với nhau, là “bạn đồng niên”. Giữa các bạn đồng niên, thường nảy nở một mối tình thân

ái đặc biệt, tình cảm nối liền những con người mà thân phận xã hội được đánh dấu bởi một nhịp điệu tiến thân chung: “tình đồng niên”. Mỗi tình ấy, tại nhiều địa phương, lại dẫn đến sự xuất hiện của các “hội đồng niên”, trong đó bạn bè cùng tuổi trong một giáp tập họp lại chủ yếu để chè chén với nhau, và qua đó mà càng thắt chặt hơn nữa tình đồng niên. Cũng vì đồng niên mà, cùng năm nay A, B, C và tôi đều mấp mé thời điểm lên giữ chức trách đại diện giáp, nhưng, trong số bốn người chúng tôi, chỉ một được đăng cai năm nay: đó là người mà tên ghi trên sổ nhân danh đứng trước tên ba người kia. Đã thế, chúng tôi lại ngẫu nhiên rơi vào một trường hợp đặc biệt: sang năm, bốn chúng tôi đều đến tuổi trở thành bô lão, và như thế là có ba người không được dịp giữ chức đại diện giáp một lần trong đời mình. Kể ra, cũng đáng tiếc. Nhưng, không hề gì. Vì thay mặt cho giáp là một công việc bận rộn lắm, như ta đã biết, và tốn kém nữa. Chẳng thế mà, khi trình làng để đăng ký tên con mình vào sổ bộ của giáp cùng một dịp với con cái của nhiều người khác, có trường hợp người bố nghèo lo xa cố tình nhường cho một đứa trẻ sinh sau vài hôm được ghi tên trước con mình. Vả chẳng, làm đại diện giáp chưa phải là vinh dự tối cao của một đời người. Vinh dự thuộc về các bô lão hàng giáp. Trong đa số các trường hợp, 49-50 là tuổi “lên lão” “lên bô”. Đúng ra là 50. Nhưng vì một nỗi mê tín phổ biến bắt nguồn từ thuật tử vi Trung Hoa (tuổi 49-53 được xem là những năm mà con người có nhiều khả năng tử giả cõi đời), cho nên tập quán của nhiều làng cho phép lùi hạn lên lão sớm đi một năm, để cho người đương sự chắc chắn hưởng được niềm vinh dự ấy. Một niềm vinh dự đích thực, niềm vinh dự tối chung của một đời người. Chính vì quan niệm như vậy, mà, ở một số làng giàu có, lệ làng buộc người lên lão phải “khao vọng”, dù chỉ khao hàng giáp. Còn như ở nơi nào có bậc “thượng lão”, cũng gọi là “cụ thượng” (từ 70 tuổi trở lên), thì phải khao vọng

to, không chỉ theo hàng giáp, mà khao hàng xã.

“Lên lão” chỉ là một trong hai thành ngữ đồng nghĩa. Người ta còn nói (và hay nói) “ra lão” nữa. Động từ “ra”, trong trường hợp đang bàn, thực giàu ý nghĩa, “Ra” đây là ra khỏi “việc làng việc nước”, vì tuổi già là tuổi được nghỉ ngơi sau một cuộc đời phục vụ tập thể qua các bậc thang chức trách trong giáp: đó là nội dung của câu phương ngôn “xuất lão vô sự” hay khẩu ngữ “mũ ni che tai”. Các “lão” hay các “bô”, thường gọi chung là “các cụ”, được cả giáp, cả làng trọng vọng, ở giáp thì ngồi chiếu trên, ra làng thường cũng vậy, nhưng không còn đặc trách công việc cụ thể gì trong giáp, chỉ còn đóng vai một thứ cố vấn (thường là tượng trưng) nữa thôi: định làm việc gì, người đại diện giáp phải “trình các cụ” trước cái đã. Trên bình diện thực tế, ý đồ đã cân nhắc của người đại diện giáp, cộng với quyết định của cuộc họp hàng giáp, mới thực sự có giá trị. Trình các cụ trước, người đại diện giáp chỉ làm tròn bổn phận tinh thần đối với những bậc đã đi trước mình và toàn giáp trên con đường chung của thân phận con người, đồng thời, khi cần thiết, có thể sử dụng uy tín của các cụ như một áp lực nào đấy đối với cuộc họp hàng giáp. Một chi tiết đáng lưu ý: đã không còn giữ chức trách cụ thể đối với tập thể, thì không còn được bảo lưu quyền lợi cụ thể nữa. Các cụ được giải phóng khỏi mọi công việc phục vụ cho giáp, khỏi mọi đóng góp cho giáp, đồng thời cũng không còn bổn phận với làng nước; từ nay, các cụ, với tư cách dân làng, được miễn đóng sưu, tức thuế thân; miễn đi phu; miễn đi lính. Nhưng, cũng chính vì thế mà các cụ bị tước mất quyền lợi sát sườn nhất của người nông dân: bắt đầu từ lần quân phân công điền công thổ tiếp sau kỳ lên lão của mình, từng cụ không còn được chia một đấu ruộng công của làng nữa.

Như vậy, quả thực khó lòng nói đến sự tồn tại của lão

quyền đích thực trong xã hội nông thôn Việt trước Cách mạng tháng Tám, đặc biệt là ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Lòng kính trọng tất yếu trong mọi xã hội cổ truyền đối với tuổi tác (dù cho, ở đây, nó được nhấn mạnh thêm bởi ảnh hưởng của giáo dục nhà Nho), vai trò cố vấn tinh thần mà các bô lão đảm nhiệm thay vì chức trách cụ thể trong bộ máy của giáp, và nhất là việc các cụ phải từ bỏ quyền lợi thiết thân của mọi nông dân đối với ruộng công, tất cả những thực tiễn đó không hướng chúng ta liên tưởng đến cái “thượng viện” tối ưu của công xã nông thôn xưa, tôi muốn nói hội đồng bô lão. Hãy đối chiếu với bộ phận lãnh đạo một làng Bana ở Bắc Tây Nguyên chẳng hạn, nơi công xã nông thôn còn được bảo lưu khá nguyên vẹn cách đây chưa lâu.

Ông “đơm plây” (gốc làng), thuộc dòng dõi của người xưa kia đã lập ra làng, đúng là một thủ lĩnh của xã hội Bana cổ truyền, nhưng, ở vị trí ấy, ông không hưởng một đặc quyền nào, mà chỉ có vừa đủ quyền hạn để cùng tập thể các “kră plây” (già làng), gồm những dân làng cao niên nhất, đại diện cho các hộ, xử kiện theo tập quán, và trong những trường hợp nghiêm trọng (chiến tranh, dời làng...), thì để thi hành những quyết định hội nghị toàn dân họp tại nhà chung của làng(30). Các bô lão Việt sinh hoạt trong các giáp ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ hoàn toàn không có tiếng nói quyết định của các già làng Bana: ý kiến của họ, nếu có, rất được trân trọng, nhưng chỉ là để tham khảo. Nếu có một thời nào đấy lão quyền từng tồn tại trong xã hội Việt dưới một dạng hoàn chỉnh thì, có lẽ từ lâu rồi trước Cách mạng tháng Tám, nó chỉ còn để lại một hồi quang yếu ớt trong tập quán lên lão của làng Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Lão quyền, thiết chế tự nhiên của công xã nông thôn xưa, không còn tác dụng gì trong một nông thôn đã “quân chủ hóa”, và được chế độ quân chủ uốn nắn, cải tạo, đến mức biến dạng hẳn cho phù

hợp với quyền lợi của nó.

Tóm lại, từ tuổi sơ sinh, khi mới được trình làng lần đầu để trở nên một thành viên dự bị của giáp, rồi khi đã lên đình và tuần tự trải qua các nấc thang khác nhau của bậc này, rồi nữa là lên lão, cho đến lúc nhắm mắt, người nam nông dân Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ sống và trưởng thành dần trong khuôn khổ một giáp; có trường hợp còn hưởng quyền lợi thiết thân nhất, - ruộng công của làng, qua bàn tay trung gian của giáp; cộng cảm với toàn thể dân làng qua nghi lễ cộng đồng làng xã, mà từng người một tham gia trong khung cảnh của giáp mình; nhìn thế giới của mình, thế giới làng mạc, ít nhiều qua cửa sổ của tổ chức giáp. Và nếu các bậc nối tiếp nhau mà từng cuộc đời phải trải qua trong lòng giáp quả là dấu tích mờ nhạt của thiết chế các lớp tuổi còn sót lại từ thời viễn cổ (như tôi giả thiết), thì hai lần trình làng, cùng với hai lần khao vọng khi lên lão và lên cụ thượng, hẳn là hồi âm xa xôi của những lễ chuyển tiếp(31) nhằm tuần tự nâng con người từ lớp tuổi thấp hơn lên lớp tuổi cao hơn. Mỗi cộng cảm cao do sinh hoạt hàng giáp tạo ra giữa những người nông dân tư hữu chung sống với nhau trên mảnh đất hẹp của một làng, một xã đã “quân chủ hóa” và ảo vọng bình đẳng cũng dấy lên từ đây, còn được nhấn mạnh bởi tập tục “hậu giáp”, tức cúng hậu vào giáp, hệt như hậu chùa, hậu đình, hậu xóm, hậu ngõ, mà ta đã biết.

Nhưng vấn đề lý thú nhất chưa phải là kiểm xem giả thuyết trên có thực sự ứng với hiện thực đã qua không, mà là thử trả lời câu hỏi sau đây: Tại sao làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, mới cách đây trên ba mươi năm thôi (ngay trước Cách mạng tháng Tám), vẫn chứa chấp được trong cơ cấu tổ chức của nó những tàn dư đọng lại từ một quá khứ xa xôi đến như vậy? Hơn thế nữa, những tàn dư đó (hẳn đã nguội

lạnh nhiều) còn gây được tác dụng trợ lực đến đâu cho một xã hội nông thôn đã “quân chủ hóa”, rồi ngắc ngoải dưới chế độ tư bản kiểu thuộc địa, mà vẫn chưa cam tâm chịu giải thể hẳn? Để trả lời hai câu hỏi ấy, hay, nói cho sát hơn, hai vế của một câu hỏi chung, phải quan sát bộ máy chính quyền ở các xã, tức ở cơ sở, trước tiên trong diện mạo tinh tủy của nó, sau nữa qua biểu hiện năng động, nghĩa là trong cung cách vận hành của nó. Bởi vì tổ chức giáp chính là công cụ mà chính quyền quân chủ sử dụng để đục qua lớp vỏ dày của từng tế bào làng mạc cổ truyền mà tác động đến từng người dân quê một.

4. Tập hợp người trong bộ máy chính quyền ở cấp xã

Nói cho cùng, bộ máy chính quyền ở cấp xã là một hình thức tập hợp người, dù chỉ vì một trong những hình thức hoạt động cổ truyền đó là bàn bạc trong phạm vi dân làng xã, tức là gần toàn bộ cư dân nam giới cổ truyền làng xã. Tập hợp dân làng xã lại, nhưng trên một bình diện mới, khác hẳn bình diện cổ truyền xóm, họ, giáp, nhằm bắt buộc họ thực hiện một số yêu cầu của mình, trước tiên là đóng thuế, đi phu, đi lính.

Bàn về chế độ nhà nước ở Việt Nam trong buổi sơ sinh của nó, từ lâu nhà sử học Đào Duy Anh đã giả thiết một cách có lý rằng, khi chế độ quận - huyện được áp đặt lần đầu trên miền đất nay là Bắc Bộ, thì bọn xâm lược nước ngoài chưa thiết lập nổi chính quyền thống trị ở cấp làng, mà phải thông qua các thủ lĩnh bản địa của từng địa phương(32). Tuy nhiên, một nghìn năm đô hộ của đế chế Trung Hoa, là một thời gian quá thừa để cho xã hội bản địa vốn phân tán trong tay nhiều dòng thủ lĩnh địa phương, dần dần được cấu trúc hóa lại trong khung thống nhất của một bộ máy cai trị trung ương tập quyền theo kiểu Bắc phương. Một ngày kia, các nhà sử học sẽ có điều kiện hơn để kể tỉ mỉ cho chúng ta nghe những chặng đường khuất khúc mà các

triều đại của thời kỳ độc lập dân tộc đã đi qua để từng bước một xây dựng chính quyền cơ sở ở nông thôn. Trong khi chờ đợi, những tài liệu hiếm hoi có được trong tay hôm nay chỉ mới mách lại rằng, từ thế kỷ X, khi họ Khúc ra sức xây dựng một nhà nước tự chủ trên một miền mà danh nghĩa vẫn là đất chiếm đóng của đế chế Trung Hoa, cho đến thế kỷ XIX, khi nhà Nguyễn để mất nền độc lập vào tay của thực dân Pháp, thì không một triều đại nào không tìm cách áp đặt quyền lực của mình lên từng tế bào sống của xã hội nông thôn.

Buổi đầu, triều đình mới đặt lên làng mạc một bàn tay lỏng lẻo, càng về sau càng nắm chặt hơn. Về mặt này, cố gắng lớn nhất của các triều đại nối tiếp nhau, cho đến trước thế kỷ XV, là cử những *xã quan* về đại diện cho quyền lợi và quyền lực của chính quyền quân chủ trung ương bên cạnh các thiết chế làng mạc chắc hẳn còn nhuốm đậm chất công xã. Nhưng, từ thế kỷ XV trở đi, khi mà các *thái ấp*(33) thuộc quyền chiếm hữu của các vương hầu thời Lý - Trần đã bị hoàn toàn thủ tiêu trong thế kỷ trước, nhường bước cho quan hệ địa chủ - tá điền ngày càng mở rộng, khi mà quá trình tư hữu hóa ruộng đất công của làng mạc tiếp diễn theo một nhịp điệu ắt ngày càng tăng tốc, thì, lạ thay, những biến đổi âm thầm được tích lũy trong lòng từng tế bào của xã hội nông thôn lại được biểu hiện, trên mặt ngoài của sinh hoạt làng xã, thành một số hiện tượng kể ra không thành hệ thống gì cả, nhưng cũng dễ khiến người theo dõi có thể ngỡ rằng mình đang đứng trước một quá trình “tái công xã hóa”. Trong số những hiện tượng ấy, mà biên niên sử chỉ cung cấp cho chúng ta một cách lẻ tẻ, đáng nhấn mạnh nhất, có lẽ là việc thay thế các *xã quan* do cấp trên cử về bằng những *xã quan* người địa phương. Đứng đầu các *xã quan* trông nom một xã là *xã trưởng*. Nhân vật này, hay tập thể này(34) là một biểu tượng hai mặt:

vừa đại diện cho quyền lợi của làng xã trước chính quyền quân chủ; vừa đại diện cho uy lực của chính quyền quân chủ trước dân làng xã. Hơn thế nữa, nhân vật ấy lại do dân làng xã (hay một tổ chức cổ truyền nào đó đại diện cho dân làng xã) bầu lên, chí ít cũng từ khoảng thế kỷ XV(35).

Như vậy, quá trình tư hữu hóa ruộng đất của công xã cũ, và “quân chủ hóa” bộ máy quản dân ở cơ sở, lại tạo ra cho làng Việt một diện mạo “tự trị”, biểu hiện bên ngoài của cái mà tôi đã gọi là nền “dân chủ làng mạc”. Đó, mâu thuẫn phải tìm cách giải quyết nếu chúng ta muốn phần nào nắm được tinh thần của tổ chức làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ.

Người thử giải quyết mâu thuẫn ấy có trước mắt hai con đường khác nhau, nhưng, thực ra, không loại trừ lẫn nhau. Một: con đường xuôi dòng thời gian, mà các nhà sử học vẫn men theo, để, dọc đường, cố gạn lọc từ biên niên sử và thư tịch cổ một số sự kiện nào đó có triển vọng góp phần soi sáng cho cái tạm gọi là quá trình “tái công xã hóa”. Hai: con đường ngang của dân tộc học, tức nghiên cứu cái nền “dân chủ làng mạc” ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ dưới dạng gần đây nhất của nó, tức là trong chừng mực mà các cuộc điều tra hồi cố trên thực địa cho phép với đến được. Con đường thứ hai, dù mang tiếng là “liên đại”, vẫn không chống lại tính “lịch đại” của con đường thứ nhất, trái lại, còn bổ sung cho nó bằng cách cung cấp một điểm qui chiếu cụ thể.

Theo gót những nhà viết sử trên con đường thứ nhất, và dựa trên lời hướng dẫn trực tiếp của họ, tôi muốn ghi chú, trong trường hợp đang bàn đây, một hiện tượng mà tôi đánh giá là quán triệt, chí ít cũng cực kỳ quan trọng, trong đời sống xã hội của người Việt ở Bắc Bộ từ thế kỷ XVI đến thế kỷ XVIII: đây là ba thế kỷ khởi nghĩa nông dân liên tiếp (xen lẫn với hai cuộc

chiến tranh khốc liệt và kéo dài giữa các tập đoàn tranh nhau quyền thống trị quốc gia), mà đỉnh cao là sự có mặt giữa kinh đô Thăng Long của đội quân nông dân bách thắng thoát thai từ phong trào khởi nghĩa Tây Sơn. Trên bối cảnh đó, triều đình chỉ có thể bảo vệ và củng cố nền chuyên chế quân chủ (do nhà Lê thiết lập từ đầu thế kỷ XV) bằng cách, một mặt từng bước “quân chủ hóa” những thiết chế làng mạc chắc hẳn còn vương nhiều dấu tích của công xã nông thôn xưa, và, mặt khác, trao dần cho các thiết chế đã “quân chủ hóa” ấy đủ quyền hạn để chúng tự động thực hiện những đòi hỏi của nhà nước quân chủ đối với từng hộ nông dân sống trong làng mạc, tất nhiên là dưới sự kiểm soát hành chính của các cấp quan liêu trung gian. Đây, theo tôi, thực chất của quyền “tự trị” làng xã từng đánh lừa một số tác giả Pháp trước đây, khiến họ ngỡ đã bắt gặp lại được cái tinh thần dân chủ của “thành bang cổ đại”.

Bước vào thế kỷ XIX, khi vừa mới đập tan bộ máy nhà nước tiến bộ hơn được xây dựng từ thắng lợi của cuộc khởi nghĩa Tây Sơn, và thống nhất đất nước từ Bắc chí Nam dưới quyền thống trị của mình, nhà Nguyễn, trước làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, không có cách nào khác ngoài việc chấp nhận cái ta tạm gọi là quyền “tự trị” đã hình thành và được củng cố qua bốn trăm năm lịch sử. Cũng như vậy khi thực dân Pháp mới đặt chân lên đất nước này. Hơn thế nữa, dưới mắt của một số chính khách thuộc địa, cái gọi là quyền “tự trị” đó lại là “một công cụ cai trị tuyệt diệu”, bởi lẽ nó phân cách làng này khỏi làng kia, do đó “không cho phép dân cư liên kết lại trong một hành động chung để chống đối chúng ta”(36). Cho nên, mặc dầu đã có mặt tại chỗ từ nửa sau của thế kỷ XIX, mãi đến năm 1921 chính quyền thực dân mới bắt tay lần đầu vào việc cải tổ qui chế cai trị của làng xã ở Bắc Bộ. Như ta đã biết, cuộc cải tổ này

không thành công, vì dựa trên một đánh giá sai lầm về vai trò của nông tặc trong sinh hoạt làng xã Việt. Đến năm 1927, chính quyền thực dân ở đây lại đưa ra một qui chế mới, lần này có chiếu cố đến cơ cấu cổ truyền một cách thiết thực hơn. Sau mười lăm năm thi hành, qui chế mới ấy đến lượt nó lại bị thay thế vào năm 1941, với mục đích mở rộng hơn nữa việc tham gia của những dân làng có điền sản hay phẩm hàm vào bộ máy hành chính ở cấp xã (có lẽ nhằm tranh thủ dân cư nông thôn, khi mà quân đội chiếm đóng Nhật Bản đã có mặt trên toàn cõi Đông Dương thuộc Pháp). Cuộc cải tổ cuối cùng này chưa kịp phát huy tác dụng, thì bùng nổ Cách mạng tháng Tám 1945.

Điều đáng tiếc là những gì có thể còn sót lại từ các văn kiện hành chính của mấy triều đại vua độc lập cuối cùng, do hoàn cảnh chiến tranh giải phóng dân tộc kéo dài trong hơn ba mươi năm gần đây, chưa được tập trung lại và sắp xếp cho thành một hệ thống, để có thể từ đấy rút ra một hình ảnh tương đối hoàn chỉnh về bộ máy chính quyền ở cấp xã vào thời chưa xuất hiện sự kiện thuộc địa (bị xem là yếu tố đảo lộn). Tuy nhiên, công trình sơ kết của một quan cai trị Pháp, được công bố trong khoảng mười năm cuối của thế kỷ trước(37), cũng phần nào có giá trị thay thế, bởi lẽ, như đã nói trên, “mãi đến năm 1921 chính quyền thực dân mới bắt tay lần đầu vào việc cải tổ qui chế cai trị của làng xã ở Bắc Bộ”. Những tài liệu cụ thể có thể lọc ra từ công trình ấy, cho đến nay, vẫn đang được xác minh, bổ sung, thậm chí đính chính, qua các cuộc thăm hỏi hồi cố trên thực địa.

Bộ máy chính quyền ở cấp xã, dưới triều Nguyễn, và trong buổi đầu của thời thuộc Pháp, nghĩa là trong thế kỷ XIX và hai mươi năm đầu của thế kỷ XX, gồm ba thiết chế chính, hay nói cho rõ hơn, ba tổ chức lồng vào nhau, mà chúng ta sẽ lần lượt điếm qua hợp thể và chức năng chính thức:

- “*Dân hàng xã*” gồm toàn bộ dân nam giới từ 18 tuổi trở lên, tức toàn thể những người đã đóng sưu thuế cho chính quyền quân chủ trung ương, và được nhà nước công nhận và có quyền bầu cử ở cấp xã, cũng như quyền bàn bạc việc làng việc nước trong các tổ chức ở cấp xã;

- “*Hội đồng kỳ dịch*” hay “*Hội đồng kỳ mục*”, trên danh nghĩa là do dân làng xã cử lên từ nội bộ của mình, nhưng, thực ra là gồm những người vừa có điền sản, vừa có chức vụ hay phẩm hàm, nghĩa là “lớp kem” của làng xã, mà chức trách được công nhận là đề ra những chủ trương và biện pháp để làm tròn việc làng việc nước;

- Những “*Lý dịch*”, tức chức viên ở cấp xã của chính quyền quân chủ trung ương, đứng đầu là “*lý trưởng*”, một nhân vật do dân hàng xã bầu ra, mà chức trách là cùng các chức viên đồng sự thực hiện những chủ trương của hội đồng kỳ mục, và chịu trách nhiệm về việc làng việc nước trước chính quyền quân chủ trung ương (được đại diện bởi các cấp quan liêu trung gian).

Chỉ điểm qua như vậy thôi, người thời nay không khỏi có lúc nào đó “đọc” lên được ở dân hàng xã quyền bầu cử, ở hội đồng kỳ mục quyền đại diện (thậm chí phần nào cả quyền lập pháp), ở lý dịch quyền hành pháp, nói tóm lại đó là cái nguyên tắc phân quyền nổi tiếng đến nay vẫn còn là nguyên lý làm cơ sở cho việc tổ chức nhà nước trong mọi nền dân chủ tư sản. Chẳng thế mà viên quan cai trị vừa dẫn trên lại ví hội đồng kỳ mục với “hội đồng thành phố”(38) ở bên Pháp. Và gần đây hơn nhiều, tác giả Việt Nam lại đồng nhất dân hàng xã với “đoàn cử tri”(39). Nhưng, ta cứ yên trí, các “nhà lập pháp” quân chủ thời Nguyễn không hề nghe nói đến triết học ánh sáng. Kể ra, vào buổi đầu của thế kỷ này, thông qua các bản dịch Trung Hoa, một số ít nhà nho Việt Nam đã với tay đến Rút-xô (Rousseau) và Mông-tê-xki-ơ

(Montensquier). Nhưng *Tinh thần của pháp luật* không hề gọi cho họ liên tưởng đến làng xã Việt Nam cổ truyền (mà họ biết rõ vì đã sinh ra, lớn lên, và hoạt động trong lòng nó); trái lại, khiến họ càng mơ tưởng đến các nền dân chủ bên kia biển cả, chí ít cũng thêm muốn cho xứ sở một chế độ chính trị như ở Nhật Bản từ sau cuộc duy tân của Minh Trị.

Đó là chưa nói rằng, đối với một đầu óc ít nhiều cầu kỳ, thì ba thiết chế chính của làng xã Việt cổ truyền cũng có thể nhắc nhở, dù xa xôi, đến bộ máy của công xã nông thôn xưa: cuộc họp của dân làng xã có thể được ví với đại hội nhân dân công xã, một thứ “agôra”, như của người Hy Lạp thời viễn cổ(40); hội đồng kỳ mục, với hội đồng các già làng đầy uy lực ở Tây Nguyên, chẳng hạn; lý trưởng với ông thủ lĩnh làng người Thượng. Kể ra, chưa một tài liệu cụ thể nào cho phép phủ định một cách quyết liệt nguồn gốc công xã của ba thiết chế trên. Nhưng, chỉ cần đi sâu vào một chút, một chút thôi, vào thực chất chức năng của chúng, là có thể thấy ngay rằng, ít nhất cũng từ thời mà dân tộc học có thể với ngược đến, chúng đã bị “quân chủ hóa” đến độ sâu sắc, đã trở thành những công cụ đắc lực mà nhà nước quân chủ (và, sau đó là cơ quan thuộc địa) gắn vào giữa lòng của làng xã “tự trị”.

Dân hàng xã, như ta đã biết, gồm toàn cư dân nam giới, từ đình tráng trở lên. Nhưng lên đình là tư cách mà từng người con trai đạt đến trong lòng giáp, một tổ chức mang đậm màu sắc công xã, vì vận hành không theo chức vụ hay phẩm hàm, mà theo các lớp tuổi. Hơn thế nữa, ít nhất cũng theo lệ của một số xã ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, mỗi khi được lý dịch mời đến nhóm họp tại “*đình*” để bàn bạc việc nước, dân hàng xã lại có thể ngồi theo từng giáp, thậm chí nhiều khi phát biểu ý kiến cá nhân với tư cách là thành viên của giáp này hay giáp kia. Điển

hình hơn thế nhiều là sự tham gia của dân hàng xã vào các nghi lễ cộng đồng tại đình. Mặc dầu những nghi lễ này được đặt dưới sự chủ tọa của một số kỳ mục có phẩm hàm cao nhất, và thực tế do lý dịch đứng ra tổ chức, nhưng dân hàng xã tham gia vào đấy, mỗi người trong khuôn khổ của giáp mình: từng người đóng góp tiền cho giáp, vì mỗi giáp phải biện lễ vật riêng; trực tiếp tham gia nghi lễ ở vị trí do giáp phân công, vì mỗi giáp được xã giao một phần sự riêng; và ăn bữa cơm cộng cảm cùng với giáp của mình, vì mỗi giáp có cỗ bàn riêng. Ấy thế mà tất cả vai trò năng động của giáp trong sinh hoạt hàng xã vẫn không ngăn cản nổi ý thức đẳng cấp của xã hội ngoài giáp khỏi chi phối mạnh mẽ thiết chế dân hàng xã. Cuộc họp của dân hàng xã tại đình đầu phải là đại hội nhân dân công xã, như cuộc họp dân của một làng Bana tại nhà “rông”. Bởi vì dân hàng xã đầu còn là một tập thể thuần nhất, trong đó mọi thành viên đều bình đẳng với nhau (tuy vẫn có thể chấp nhận tôn ti dựa trên tuổi tác).

Tập thể dân hàng xã, thoát tiên loại trừ khỏi lòng nó tất cả những ai là dân ngụ cư. Sự phân biệt đầu tiên này giữa “*dân nội tịch*” và “*dân ngoại tịch*” hay giữa “*dân chính cư*” và “*dân ngụ cư*” thì cũng thế, đã là một khác biệt rồi, so với tính chất tương đối mở rộng và thái độ dễ dàng chấp nhận người ngoài của các cộng đồng làng mạc Thượng đạo Trường Sơn và ở Tây Nguyên. Theo lời những người cung cấp tài liệu cao niên nhất của tôi, thì, xưa kia, muốn trở thành dân nội tịch, người ngụ cư phải thỏa mãn ít nhất là hai điều kiện: đã cư trú trong làng từ ba đời; và có chút ít điền sản. Điều kiện thứ hai có thể chỉ là đặc điểm của một xã hội tiểu nông, trong đó quyền tư hữu đối với một mảnh đất canh tác nhỏ nhỏ đã trở thành tiêu chuẩn làm người. Còn như điều kiện thứ nhất, thì phải chăng đấy lại là bản năng tự vệ của từng cộng đồng trồng trọt sống trên địa bàn hạn hẹp, luôn

luôn phải đương đầu với áp lực dân số và tình trạng thiếu hụt đất canh tác? Dù sao, trong làng xã Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, người đến ngụ cư phải gánh một thân phận thấp kém, bị dân làng xã khinh miệt, chỉ được dựng nhà ở rìa xóm, không được vào giáp, không tham gia việc làng việc nước tại đình cùng với dân hàng xã, không được hưởng quyền lợi ruộng công, thường sống bằng nghề làm thuê làm mướn, nhưng vẫn phải nộp sưu, vẫn bị làng điều đi phu, thậm chí đi lính, mà vẫn không có diện mạo giữa làng, giữa xóm.

Phân biệt kể trên, dù không trực tiếp bắt nguồn từ ý thức hệ Nho giáo đi chăng nữa, có thể đã được nhấn mạnh trong ứng xử tập thể đối với dân ngụ cư bởi tinh thần đẳng cấp vốn ngụ trị trong mọi xã hội đã “quân chủ hóa”, hơn thế nữa, trong một số xã hội đã bước đầu phân hóa trên cơ sở trồng lúa nước (Thái, Mường)...”(41). Tinh thần ấy nổi bật qua hiện tượng phân hạng trong nội bộ hàng xã được phân thành nhiều cấp bậc, vì dân hàng xã được phân thành nhiều cấp bậc cao thấp khác nhau, thành cả một hệ thống tôn ti, gọi là “*ngôi thứ*” giữa chốn đình trung. Về mặt này, viên quan cai trị Pháp hồi thế kỷ trước (mà chúng tôi đã dẫn nhiều lần) từng nói đến hai hệ thống khác nhau, một hệ gồm năm hạng, hệ kia gồm những hai mươi sáu hạng(42). Một nhà báo Việt Nam, một nhà nho theo tân học viết vào quãng đầu thế kỷ này, lại phản ánh một hệ khác gồm sáu hạng. Hai hệ đầu tiên, theo lời người đã ghi chúng lại, là trật tự ghi tên dân hàng xã trên sổ sách của xã. Còn hệ thứ ba, mà bản thân tôi đã gặp lại qua các cuộc thăm hỏi hồi cố, dưới một vài biến thể khác nhau (tùy tập quán địa phương), lại trực tiếp có liên quan đến sinh hoạt của dân hàng xã tại đình. Dưới đây là hệ thứ ba ấy, mà tôi xin tóm tắt lại theo thứ tự từ thấp đến cao, dựa trên nguyên văn của người đã ghi nó lần đầu(43).

1. Hạng “*chức sắc*” gồm những người đã đỗ đạt ở chốn khoa trường, hoặc về bên võ, và những người có phẩm hàm do triều đình ban cấp;

2. Hạng “*chức dịch*” gồm những người từng hoặc đang giữ chức vụ trong bộ máy hành chính từ ấp xã đến tổng, và những người tuy không giữ chức vụ hành chính gì, nhưng đã bỏ tiền ra để “*mua nhiều mua xã*”, tức mua những phẩm hàm không phải do triều đình ban cấp, mà do xã bán ra một cách không định kỳ để lấy tiền làm các việc công ích bất thường;

3. Hạng “*thi khóa sinh*” gồm những người có học hành, nhưng chưa đỗ đạt ở chốn khoa trường, tuy nhiên cũng đã trúng “*nhất, nhị trường*”, tức đã lọt qua các bài thi đầu tiên trong khuôn khổ cuộc thi hương ba năm một lần;

4. Hạng “*lão*” gồm những người đã lên lão trong khuôn khổ từng giáp, thường là tất cả những ai từ 49-50 tuổi trở lên, như ta đã biết. Lưu ý: nếu như, trong sinh hoạt hàng giáp, người ta không tính đến phẩm hàm, chức vụ, thì ở đây, trong sinh hoạt dân hàng xã, những bô lão nào có phẩm hàm và chức vụ, đều đã được xếp vào một trong hai hạng trên cùng rồi.

5. Hạng “*đình*” hay “*dân đình*” cũng gọi là “*trai*” hay “*trai làng*”, gồm những người đã lên đình trong khuôn khổ từng giáp, nhưng chưa đến tuổi lên lão, thường là tất cả những ai từ 18 đến 40-50 tuổi. Cũng như trong trường hợp lão; trong sinh hoạt dân hàng xã người ta không tính vào hạng trai những ai có phẩm hàm hay chức vụ.

6. Hạng “*ti ấu*” gồm những người chưa đến tuổi lên đình.

Gọi là sáu hạng, nhưng thực ra, trong nhiều trường hợp, hạng thứ hai (thi khóa sinh) và hạng thứ sáu (ti ấu) chỉ tồn tại trên lý thuyết. Chỉ xã nào quá ít người đỗ đạt thì mới phải có

hạng thi khóa sinh, gọi là đề đề cao “văn học” của làng xã. Còn như hạng ti ấu thì quả là hữu danh vô thực, vì tuổi ấy đâu đã có đủ hiểu biết để tham gia việc làng việc nước.

Một điều cần được nhấn mạnh, để thấy rõ hơn nữa sức chi phối của óc đẳng cấp với tổ chức dân hàng xã, mặc dầu đây là thiết chế rộng rãi nhất trong cơ cấu chính thức của làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Ba hạng dưới (lão, đình, ti ấu) là những cấp bậc dựa trên lứa tuổi, những cấp bậc trực tiếp xuất phát từ quá trình tiến thân của từng cá nhân trong lòng giáp mình. Ba hạng trên (chức sắc, chức dịch, thi khóa sinh), trái lại, hoàn toàn không dựa trên tuổi tác, chẳng liên quan gì đến tổ chức giáp nữa, mà xuất phát từ những tư cách chỉ có thể do nhà nước quân chủ tạo định: phẩm hàm, chức vụ, bằng cấp. Và, trong đa số các trường hợp, mẫu số chung của các tư cách ấy lại là điền sản, dù nhiều, dù ít. Nói một cách khác, bất cứ cá nhân nào trong làng, trong xã, miễn thuộc thành phần nam giới và dân chính cư, đều lần lượt trải qua ba cấp bậc thấp nhất, nếu có biệt lệ thì chỉ trong trường hợp những người nhanh chóng vượt lên ba hàng trên cùng, nhờ sớm có phẩm hàm, chức vụ, hay bằng cấp. Ngược lại, không phải bất cứ ai cũng có điều kiện để trải qua ba hàng trên cùng ấy: thực ra, chỉ có một thiểu số rơi vào trường hợp đó mà thôi.

Có điều là, cũng phải công bằng mà nhận xét rằng, khác với chế độ phong kiến ở phương Tây, rơi vào trường hợp nói trên không phải là đặc quyền dành riêng cho một vài dòng họ, tôi muốn nói không phải nguồn gốc gia đình quyết định. Vì phẩm hàm, ít nhất cũng là phẩm hàm do xã bán ra, không phải luôn luôn vượt quá tầm với của từng người trung nông, đặc biệt là trung nông lớp trên; của từng địa chủ, dù là địa chủ nhỏ. Còn bằng cấp là mơ ước tương đối hiện thực của mọi khóa sinh trẻ

còn cấp sách đến trường làng trường tổng. Đứng về mặt nào đó mà nói, thì đây là một khía cạnh của nền “dân chủ làng mạc” vẫn tồn tại trong lòng của một xã hội nông thôn đã bị hút vào một quỹ đạo của nhà nước quân chủ.

Tuy nhiên, đâu có phải vì sự khác biệt về tính chất giữa ba hạng trên mà ba hạng dưới ruồng hết ý nghĩa của nó, nhất là trong địa hạt cơ cấu tổ chức làng xã. Bởi vì ba hạng trên họp thành thiểu số năng động nhất trong sinh hoạt của dân hàng xã giữa chốn đình trung, lớp người được gộp lại dưới một tên gọi chung: “*quan viên*”, hay “*quan viên hàng xã*”. Điền sản, một bên và bên kia, phẩm hàm, chức vụ, hay bằng cấp, tạo cho quan viên đủ uy thế, để họ dẫn đầu các cuộc bàn bạc, tranh cãi, mỗi khi dân hàng xã được mời họp tại đình. Đây là lớp người “*có quyền ăn quyền nói*”. Lão hạng, vào các dịp hội họp, giữ thói quen của họ trong sinh hoạt hàng giáp: xuất lão vô sự. Còn như dân đình thì chỉ biết lắng nghe, có ai hỏi đến mới lễ phép trả lời.

Đã thế, tập thể quan viên hàng xã, ít nhất cũng trong một số trường hợp, lại có thể đồng nhất với hội đồng kỳ dịch, hay hội đồng kỳ mục. Về danh nghĩa, tức theo chỉ dụ của triều đình, hội đồng này do dân hàng xã cử lên từ nội bộ của họ. Nhưng, một mặt thì tiêu chuẩn đã được cử (điền sản, phẩm hàm, chức vụ, bằng cấp) khiến cho trên thực tiễn tư cách thành viên hội đồng hầu như chỉ rơi vào ba hạng trên cùng (chức sắc, chức dịch, thi khóa sinh). Mặt khác, trước các cuộc “cải lương hương chính” thời thuộc Pháp, số lượng thành viên, cũng như nhiệm kỳ của tổ chức họp này là vô hạn định, do đó việc bầu bán có mà cũng như không, bởi lẽ chỉ xảy ra khi nào một thành viên, vì lý do riêng, tự ý xin rút lui khỏi hội đồng. Dù sao, đây cũng là dịp hiếm có để tạo khả năng cho một người không phẩm hàm, chức vụ, hay bằng cấp, trở thành kỳ mục, miễn là kẻ đương sự có chút điền

sản, và nhờ một cuộc sống mẫu mực của bản thân và gia đình, mà được toàn dân trong xã kính trọng. Đứng đầu hội đồng kỳ mục là “*tiên chỉ*”. Và trong trường hợp những xã lớn, đông dân, hay nhiều quan lại và người khoa bảng, thì, đứng ngay sau tiên chỉ còn có “*thứ chỉ*” nữa: gọi là tiên chỉ và thứ chỉ, vì mọi giấy má chính thức, kể cả văn tự ký kết giữa tư nhân với nhau, muốn được bảo đảm về mặt pháp lý, phải được lý trưởng ký và áp triện vào, nhưng trước hết, phải mang chữ ký của tiên chỉ, rồi, tiếp ngay sau chữ ký của thứ chỉ. Đây là hai nhân vật có phẩm hàm cao nhất xã, có khi là những vị hữu quan (quan lại đương chức không được tham gia công việc hàng xã), và, dù, trong trường hợp nào, cũng do hội đồng kỳ mục hay quan viên hàng xã cử lên, sau đó mới được quan trên (cấp tỉnh) chấp thuận. Như vậy, hai vị không nhất thiết là những bậc cao niên nhất xã, nhưng, trong đại đa số các trường hợp, đều thuộc hạng có tuổi.

Hội đồng kỳ mục, như ta đã biết, là cơ quan đề ra chủ trương (và nhiều khi cả những biện pháp hành chính nữa), để cho lý dịch căn cứ vào đó mà thi hành. Chính vì thế mà, ở một đoạn trên, chúng tôi đã nói rằng hội đồng kỳ mục có thể nhắc nhở xa xôi đến “hội đồng của già làng đầy uy lực ở Tây Nguyên”. Thực ra, nói rằng hội đồng kỳ mục đề ra chủ trương cho lý dịch cũng là nói lý thuyết mà thôi. Hình như, cho đến cuối thế kỷ trước (và có lẽ cả đầu thế kỷ này nữa), hội đồng nói đây còn có thực hiện phần nào chức năng được qui cho nó, nếu ta tin lời các nhân chứng đương thời. Nhưng, theo những người cung cấp tài liệu cao tuổi nhất hiện nay, thì vào những năm 30, cái hội đồng ấy (hay nói cho đúng hơn, tàn tích của nó) chỉ còn là hữu danh vô thực. Sự vô hiệu này của một thiết chế đáng lẽ là thể kết tinh của quyền lực ở cấp xã, ta có thể tìm nguyên nhân trực tiếp trong hậu quả của cuộc “cải lương hương chính” hồi những năm

20. Nhưng mầm mống sâu kín của nó, theo tôi đã có sẵn ngay trong tính chất tiểu nông tư hữu của xã hội Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, mà hệ quả, như đã được trình bày qua một đoạn ở trên, là sự xuất hiện của các phe phái “không ngừng tìm cách lấn át nhau... để tranh giành quyền lợi và thế”. “Sân khấu” tự nhiên nhất của các cuộc tranh giành nói trên chính là hội đồng kỳ mục, và cả các cuộc họp dân hàng xã nữa, với những trận đấu khẩu “*giây cà ra giây muống*”, khi lịch sự, khi gay gắt giữa các vị kỳ mục hay giữa quan viên hàng xã, mà chỉ người trong cuộc ngồi đấy mới hiểu được ngọn ngành. Mâu thuẫn giữa các phe phái càng gay gắt, ý muốn của phe phái này càng dễ bị phe phái kia tìm cách triệt tiêu đi qua các cuộc tranh cãi trong nội bộ hội đồng kỳ mục, hay các cuộc họp quan viên hàng xã, thì quyền lực của tập thể hội đồng càng giảm sút. Và, chính ở kẽ hở này, ta thấy nổi bật lên vai trò của lý dịch.

Về danh nghĩa, lý dịch phải chấp hành các quyết định của hội đồng kỳ mục, nghĩa là phụ thuộc vào hội đồng này. Vị trí tương đối thấp của lý dịch, trong bộ máy quyền lực ở cấp xã được cụ thể hóa bởi chỗ ngồi trong đình mà chính quyền quân chủ chính thức định cho họ: vào năm thứ 14, triều Tự Đức (1897), một đạo dụ của nhà vua qui định rằng: lý trưởng, người cầm đầu bộ phận lý dịch, chỉ được ngồi cùng dân đình tại gian phải của đình, tức ở một vị trí thuộc loại thấp nhất. Trong khi đó, gian giữa (gồm những vị trí thuộc loại cao nhất) được dành cho những người có phẩm hàm lớn nhất (từ thất phẩm trở lên), còn gian trái (loại trung gian) thì cho những ai có phẩm hàm thấp hơn (bát phẩm và cửu phẩm), cũng như những cụ già cao tuổi nhất (từ bảy mươi trở lên). Tất nhiên, rất nhiều xã không thi hành chỉ dụ trên, dù chỉ vì những lý do thực tế (cách sắp xếp chỗ hoàn toàn bất tiện, không phù hợp với diện tích của từng gian): nhân

chúng của chúng ta hồi cuối thế kỷ trước cũng khẳng định điều đó(44). Dù sao, đạo dụ thời Tự Đức cũng nói lên rằng, ngay cả dưới con mắt của nhà nước quân chủ, bộ phận lý dịch, gồm những tay chân trực tiếp nhất ở nông thôn, của chính quyền nhà vua, vẫn không thể chiếm một vị trí cao trong hệ thống ngôi thứ ở cấp làng xã. Vẫn theo đạo dụ nói trên, các bô lão cao tuổi nhất còn được trọng vọng hơn cả lý dịch, dù cho, ở đây, sự tôn trọng đó mang một biểu hiện nói cho cùng là hết sức hình thức. Như vậy, đến thế kỷ XIX, khi mà chế độ quân chủ Việt Nam đạt đến mức chuyên chế cùng cực của nó với triều Nguyễn, thì nhà nước quân chủ vẫn còn phải tính đến nền “dân chủ làng mạc”.

Có điều là, trong phạm vi từng xã, lý dịch phải chịu trách nhiệm chính trong việc thi hành mọi chủ trương của nhà nước quân chủ. “*Trát*” quan trên tư về là tư cho lý trưởng, không thông qua cấp tổng(45), và lý trưởng (cùng các đồng sự của ông ta) phải thi hành nội dung từng trát một. Theo tục lệ lâu đời của mọi làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, nhận được trát rồi, lý trưởng phải “*trình các cụ*” cái đã, “*các cụ*” nói đây trước hết là tiên chỉ và thứ chỉ, rồi đến hội đồng kỳ mục hay quan viên hàng xã. Những việc quan trọng, thiết thân đối với từng hộ trong xã (như sưu thuế, hay quân phân công điền công thổ), lý dịch còn phải “*trình dân*” nữa, tức đem ra bàn ở cuộc họp dân hàng xã. Lại thêm một biểu hiện của nền “dân chủ làng mạc”. Nhưng, ta còn lạ gì dân đình đâu có quyền ăn quyền nói, lão hạng thì xuất lão vô sự, việc bàn bạc chủ yếu diễn ra những kỳ mục hay quan viên, rất có khả năng biến thành cãi vã giữa các phe phái, do đó nhiều khi không dẫn đến những quyết định thực sự cụ thể. Về mặt này, ứng xử của tiên chỉ và thứ chỉ cũng thật điển hình. Trong những trường hợp hiếm hoi mà uy thế của họ vượt quá xa uy thế của đám kỳ mục bên dưới (do sản nghiệp lớn, cộng với

phẩm hàm rất cao), thì ý kiến của hai vị được nghe theo răm rắp. Nhưng, thông thường thì, mặc uy tín của mình, và cũng chính để bảo vệ uy tín ấy, tiên chỉ và thứ chỉ cứ phát biểu ý kiến một cách chung chung, cố giữ thái độ dàn hòa giữa các phe phái. Và một khi đã lĩnh ý “các cụ”, và đã có đôi lời với dân rồi, lý dịch cứ chiếu theo tình hình thực tế mà làm việc, vì dù sao họ còn phải chịu trách nhiệm trước quan viên nữa. Như vậy, bàn cãi có khi chỉ là hình thức. Đấy là tính vô hiệu của hội đồng kỳ mục, hay tập thể quan viên, mà ta đã nói đến ở đoạn trên. Hội đồng kỳ mục càng vô hiệu, vai trò của lý dịch càng nổi bật.

Lý dịch không chỉ đương đầu với mâu thuẫn giữa các phe phái trong làng, trong xã, không chỉ đối phó với kỳ mục và quan viên hàng xã, mà còn phải “*giơ đầu chịu báng*” với dân nữa. “Dân” nói đây, như ta đã biết, là cả một biển tiểu nông tư hữu, với hàng trăm hộ trong một xã, tức hàng trăm nền kinh tế nhỏ riêng tây, mỗi hộ ra sức bảo vệ quyền lợi của mình, gây nên bao mâu thuẫn, lật vật thôi, nhưng không ngừng diễn ra giữa hộ này và hộ kia. Cho nên, biện pháp mà lý dịch phải viện đến để thi hành các trát của cấp trên, không đơn thuần là đàn áp. Trói người, thậm chí đánh người giữa một vụ thuế chẳng hạn, chẳng phải là việc quá hiếm, nhưng thường thì lý dịch chỉ viện đến những biện pháp cùng cực ấy để răn đe thiểu số cứng đầu nhất, và, khi thi hành cũng nhằm vào kẻ nào “*tứ cố vô thân*”, không sản nghiệp, không chỗ dựa trong họ, trong làng. Trước một tình hình phức tạp của làng xã, xu hướng thông thường nhất của lý dịch là tìm kiếm một thế thỏa hiệp mà mọi phe phái, mọi tầng lớp, và đa số các hộ, với quyền lợi riêng tây của họ, có thể chấp nhận. Tất cả, trên cơ sở chấp hành trát của quan viên cũng tức trên cơ sở thỏa mãn những đòi hỏi của nhà nước quân chủ. Phải chăng, chính vì vai trò điều hòa đó, mà trước ngày bùng nổ Cách

mạng tháng Tám 1945, phần lớn lý dịch ở các xã thuộc vùng đồng bằng và trung du Bắc Bộ thuộc các cấp quan liêu trung gian, thường là trung nông lớp trên, nếu có một số địa chủ nào đó, thì cũng chỉ là địa chủ nhỏ.

Đã đến lúc nói đến một điều đáng ra phải nói từ đầu: hợp thể của tổ chức lý dịch. Dưới triều Nguyễn, mãi cho đến cuối thế kỷ XIX, hợp thể này còn rất đơn giản, thường chỉ gồm có bốn nhân vật chính(46).

- “*Lý trưởng*”: người cầm đầu tổ chức lý dịch ở cấp xã, và chịu trách nhiệm chính trước nhà nước quân chủ (thông qua các cấp quan liêu trung gian) về việc vận hành của công việc hàng xã, nhằm thực hiện những đòi hỏi của nhà nước đối với dân xã (đóng thuế, đi phu, đi lính);

- “*Phó lý*”: người phụ tá cho lý trưởng, và cùng lý trưởng chịu trách nhiệm trước nhà nước. Nếu như lý trưởng phải chịu trách nhiệm chung, và là người tổ chức công việc chung, thì phó lý thường là người thay mặt lý trưởng đi đôn đốc từng việc cụ thể: bắt phu, lấy lính, kiểm tra việc canh phòng làng xã. Chính vì nhiệm vụ đôn đốc ấy mà, trong trường hợp xã lớn bao gồm nhiều làng (“nhất xã nhị thôn”, “nhất xã tam thôn”...), thì một xã có thể có nhiều phó lý, mỗi phó lý trực tiếp làm việc với một thôn;

- “*Hương trưởng*”: người đặc trách việc công ích, do đó cũng là người (cùng phó lý) trực tiếp lấy phu, cũng như trực tiếp điều khiển công việc tại nơi làm công ích;

- “*Xã tuần*”: người đặc trách việc đảm bảo an ninh cho làng xóm, chủ yếu bằng cách tổ chức canh gác và tuần tra, nhằm phòng ngừa nạn trộm cướp (nhất là vào thời điểm hai vụ gặt lớn hàng năm). Để làm tròn trách nhiệm, xã tuần có dưới tay mình

một số “*tuần đình*” hay “*tuần phiên*”, tức trai tráng hàng xã luân phiên nhau canh gác tại các điểm canh của xã, và đi tuần đêm trên các xứ đồng thuộc địa vực xã.

Cần nói ngay rằng bảng kê bốn nhân vật trên chỉ là khuôn mẫu thường gặp, chứ không phải nhất quán, của tổ chức lý dịch. Ở đây, cũng như trên bao khía cạnh khác của cơ cấu tổ chức làng xã ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, mỗi trường hợp cụ thể có những chi tiết riêng của nó, mặc dầu tổ chức lý dịch trực tiếp phụ thuộc vào bộ máy chính quyền quân chủ, chứ không còn thuộc phạm vi “công xã tính” của làng Việt nữa. Một ví dụ: tại một xã nổi tiếng giàu có, nơi vấn đề canh phòng được đặt ra một cách cấp thiết hơn so với các xã nghèo, đứng trên xã tuần, và cũng trực tiếp làm việc với tuần đình, còn một “*khán thủ*” nữa. Đó là chưa kể đến trường hợp một số xã lớn, nơi mà đồng ruộng rộng và dân số cao đòi hỏi phải có một số “lý dịch hạ cấp” gọi là những “*hương hào*”, để phụ việc cho lý dịch chính thức.

Tập thể lý dịch lại là một cơ quan được chọn lọc qua bầu cử. Chưa phải lâu lắm, mà ngày nay thực khó lòng biết được qua điều tra hồi cố, tầm quan trọng đích thực của các cuộc bầu cử này, dưới con mắt của người dân quê xưa: những người cung cấp tài liệu cao niên nhất cũng chỉ chứng kiến được các cuộc bầu cử vào giai đoạn cuối của thời Pháp thuộc, khi mà các lần “cải lương hương chính” của những năm 20 đã phát huy tác dụng. Dù sao, cuộc bầu cử lý trưởng cũng được xem là một sự kiện quan trọng trong sinh hoạt chính trị của một xã. Tiêu chuẩn ứng cử đại khái là tiêu chuẩn quan viên hàng xã. Cuộc bầu cử diễn ra tại đình, với sự chứng kiến của hội đồng kỳ mục, chánh tổng, phó tổng, và quan lại cấp trên trực tiếp (cấp huyện). Kết quả bầu cử phải được nhà nước quân chủ chứng thực bằng cách cấp bằng và triện gỗ cho lý trưởng mới. Hạn kỳ làm việc của lý trưởng, trên lý

thuyết, là ba năm. Không cần phải nói, bầu lý trưởng cũng là dịp tranh giành giữa các phe phái trong làng, trong xã. Mua thăm, bán phiếu do đó là việc thường xảy ra.

Ta còn nhớ rằng, xã quan, với tư cách đại diện cho nhà nước quân chủ ở làng xã, vốn được nhà nước cử về, và hiện tượng bầu xã trưởng, theo các văn bản cũ còn lọt đến tay ta hôm nay, là hiện tượng ít nhất cũng có thể khẳng định từ thế kỷ XV trở về sau: nói “ít nhất”, vì trên đất nước ta, hiện tượng bầu những người chịu trách nhiệm quản lý làng mạc có thể tìm thấy tiền lệ của nó trong tập tục sinh hoạt của công xã nông thôn xưa. Với tập tục của công xã nông thôn nói chung, thực ra, không phải bao giờ người cầm đầu làng cũng được dân làng chọn qua bầu cử. Trong xã hội Bana cổ truyền, chẳng hạn, ông “tôm plây” (nghĩa đen: gốc làng) thường là hậu duệ của người xưa kia đã lập nên làng. Thủ lĩnh làng, trong nhiều xã hội ở châu Phi đen, là chức vụ cha truyền con nối. Mặc dầu như vậy, cả “gốc làng” Bana lẫn thủ lĩnh làng ở châu Phi đen đều không phải là những nhân vật được hưởng đặc quyền, đặc lợi, mà cơ bản chỉ là những người quản dân trong công xã. Ngoài ra, trong những trường hợp có thể gọi là “bầu cử” mà dân tộc học biết được, kể cả trường hợp một số tộc Thượng ở Trung Bộ, thì người trực tiếp bầu không phải là toàn bộ dân làng (dù chỉ tính đến nam giới thôi), mà là các thành viên của hội đồng bộ lão. Nói một cách khác, hội đồng bộ lão chọn trưởng làng, và, trong nhiều trường hợp, lại chọn ngay trong nội bộ của hội đồng. Và đây cũng là một biểu hiện của *lão quyền*. Đối chiếu với các thực tiễn vừa nêu, hiện tượng bầu xã trưởng trước kia cũng đáng được xem là độc đáo. Truyền thống thuần túy công xã của tộc người Việt chẳng? Hay cũng là truyền thống công xã nhưng được xã hội tiểu nông tư hữu mở rộng thêm nữa? Trong chừng mực đó, nào có thể “đọc” lên ở việc

“mở rộng” ấy bàn tay uốn nắn của các triều đại đầu tiên, nhằm hạn chế uy thế của các thủ lĩnh địa phương chẳng hạn? Đây là cả một mảnh đất hoang đang chờ người khai phá.

Dù sao, đến thế kỷ XIX, nhà Nguyễn không còn cách nào khác ngoài cách chấp nhận một thực trạng đã tồn tại từ nhiều thế kỷ, hơn nữa còn mở rộng việc bầu cử từ người cầm đầu bộ máy hành chính xã (xã trưởng thời Lê, lý trưởng thời Nguyễn), ra đến một số lý dịch khác. Về mặt này, điều đáng lưu ý là, khác với lý trưởng; phó lý, hương trưởng, ba chức viên do dân hàng xã bầu ra, xã tuần lại do hội đồng kỳ mục chỉ định. Thế là, dưới triều Nguyễn, chỉ những lý dịch nào trực tiếp làm việc với bộ máy quân chủ ở cấp trên mới do dân xã bầu ra, còn như vị nào chỉ phụ trách công việc của nội bộ làng xã, thì không. Quả vậy, lý trưởng, phó lý và hương trưởng vừa làm *việc làng*, vừa làm *việc nước* (tróc thuế, bắt phu, lấy lính, điều khiển việc công ích), còn xã tuần chỉ làm *việc làng*. Sao vậy? Phải chăng chỉ vì xã tuần là một chức viên không lấy gì làm quan trọng so với ba chức viên kia, mà chính quyền quân chủ không đòi hỏi trong việc chọn người một biểu hiện cụ thể về sự đồng tình của cư dân làng xã? Hay, nói ngược lại, vì lý trưởng, phó lý và hương trưởng, bởi chức năng họ phụ trách, rõ ràng là đại diện của chính quyền quân chủ trước cư dân làng xã, nên chính quyền ấy viện đến một biện pháp chọn lựa còn đọng lại từ tập tục công xã xưa (nếu quả thực bầu cử người cầm đầu làng mạc là một đặc điểm của công xã nông thôn Việt như ta có thể tạm thời giả thiết), với mục đích đề cao uy tín cho tay chân trực tiếp của mình? Một lần nữa, vấn đề còn treo đấy.

Với các cuộc cải tổ vào thời Pháp thuộc (1921, 1927, 1941), không những hợp thể của bộ phận lý dịch trở nên phức tạp hơn vì ôm vào lòng nhiều chức năng hơn, mà tính chất của nó cũng

biến đổi nhiều: vai trò của lý dịch trong tư cách tay chân của chính quyền thực dân và quân chủ càng được đề cao. Trong mười năm cuối của chế độ thuộc địa, lý trưởng và các chức dịch khác hầu như không còn do dân cử nữa, mà do quan lại bên trên chỉ định. Sự đảo lộn ấy của cơ cấu cổ truyền không làm cho chúng ta quan tâm ở đây.

5. Tập hợp người trong những tổ chức dựa trên lòng tự nguyện tham gia của từng cá nhân: Phe, Hội, Phường

Người nông dân có cá tính hay không? Riêng về người nông dân Việt sống trong cái khung chật hẹp của xã hội nông thôn cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, thì những vết tích của các thiết chế công xã cộng với đầu óc tôn ti của chế độ đã thấm vào từng làng xã, cả tính phức hợp của cơ cấu tổ chức làng xã, có tạo ra quá nhiều ràng buộc đối với cá nhân họ hay không, đến mức ngăn cản họ phát huy cá tính? Không rõ đã có ai đặt ra những câu hỏi thuộc loại trên chưa để thử giải đáp chúng, và qua cố gắng giải đáp mà phần nào hiểu thêm người nông dân và xã hội nông thôn cổ truyền. Điều chắc chắn là, về mặt đang bàn, ta không thể nào nhích người nông dân Việt ở Bắc Bộ đến gần hình ảnh của người nông dân Pháp hồi thế kỷ XVII, dưới ngòi bút của một La Bruye (La Bruyère) chẳng hạn. Ít nhất thì văn học và nghệ thuật dân gian ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, từ hệ truyện tiểu lâm hết sức độc đáo (loại truyện cười dân gian, mà đối tượng đả kích chính thường là địa chủ, cường hào, và quan lại trong bộ máy nhà nước quân chủ), đến nền “điêu khắc đình làng” của các thế kỷ XVI, XVII, XVIII (trong đó những cảnh sinh hoạt trần tục của nông dân, dưới bàn tay chạm đục của người nghệ sĩ dân gian, đã dám xuất hiện ở những nơi thờ cúng tôn nghiêm) cũng có thể bước đầu khẳng định sự khác biệt đó.

Người nông dân Việt sống trong xã hội nông thôn cổ truyền

ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ không phải là người nông nô, hay người nông dân bán tự do chưa hoàn toàn thoát khỏi mọi vòng thừng trói buộc của chế độ lãnh địa trung cổ, trong đó mọi quyền hành, mọi tài sản chính đều nằm trong tay của lãnh chúa. Đây là người nông dân tự do sống giữa một xã hội gồm rất những tiểu nông tư hữu, trong những làng xã ít nhiều tự trị đối với chính quyền quân chủ trung ương. Và cơ cấu tổ chức cổ truyền của làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ không thể không chiếu cố đến thực tiễn đó. Tổ chức giáp, mà tôi đã giới thiệu diện mạo chính qua đoạn nói trên, cũng là một bằng chứng. Thiết chế này, với cách vận hành theo các lớp tuổi, còn toát ra chút ít hương vị bình đẳng chủ nghĩa của cái công xã đã lùi xa tít vào quá khứ. Trong chùng mực ấy, nó vẫn có khả năng thỏa mãn phần nào óc bình đẳng tất vẫn tồn tại, như một nhu cầu tinh thần trong những con người tiểu nông tự do. Và như vậy cũng là bước đầu chiếu cố đến cá tính của từng người nông dân sống trong làng xã. Nhưng sự thể tất nói trên không dừng lại ở đấy. Nó còn cho phép ra đời và tồn tại giữa mạng lưới chằng chịt của thiết chế cộng đồng làng xã những tổ chức mà quyền tham gia dựa trên lòng tự nguyện của từng cá nhân nam giới đã đến tuổi trưởng thành.

Trong số những tổ chức ấy, cái phải nói đến trước tiên là “phe”. Trên cửa miệng của người nông dân Việt ở Bắc Bộ, từ “phe” thường được ghép với từ “giáp”, thành một từ kép ít nhiều có tính chất lấp láy, và nhằm mục đích phân loại: “*phe giáp*”. Hơn thế nữa, trong lời ăn tiếng nói hàng ngày, người ta không ngần ngại dùng lẫn lộn hai từ. Như vậy, về mặt phân loại mà nói, phe được xếp vào cùng một phạm trù với giáp. Thực ra, như ta sẽ thấy, phe khác xa giáp tuy cùng gặp gỡ nhau ở một điểm: cả hai đều là những tổ chức phi chính thức, những tổ chức không

phụ thuộc vào bộ máy hành chính ở cấp xã, mặc dầu cả hai đều tác động, trong những chừng mực khác nhau, đến sinh hoạt công khai và âm thầm của làng xã, do đó, dù nhiều, dù ít, được bộ máy quản dân ở cấp xã tính đến và lợi dụng.

Mỗi làng có thể có nhiều phe, nhưng đứng trên hết là “*phe tư văn*”, mà thành viên, trên danh nghĩa, đều là những người có học thức. Điều kiện cụ thể để tham gia phe tư văn có thể biến đổi từ làng này qua làng kia, bởi lẽ diện người có học, đặc biệt người đỗ đạt, cũng rất khác nhau từ làng này qua làng nọ. Ở mức rộng nhất, quan viên hàng xã đã có thể tham gia rồi. Phe, kể cả phe tư văn, vốn thuộc loại tổ chức dựa trên lòng tự nguyện của từng người, cho nên không nhất thiết mọi người có đủ điều kiện đều vào phe tư văn. Mà đã tự nguyện vào, tất có thể tự do ra. Nhưng vào phe tư văn là một vinh dự trước con mắt của cả làng, cả xã, cho nên hiếm có trường hợp người đủ điều kiện mà không chịu vào.

Bởi danh nghĩa và hợp thể của nó, phe tư văn khác với những phe kia ở chỗ nó phải gánh vác cho làng xã một loại công việc đặc biệt. Vốn gồm những người “có văn học” nhất trong làng, trong xã, nó được tập quán làng xã trao cho nhiệm vụ và vinh dự thảo “*văn tế*”, bài văn nêu lên chức tước của vị “*thành hoàng*”, tức thần bảo hộ làng xã, tóm tắt lại mọi công tích của thần, và nhất là thể hiện lòng thành kính cũng như lời cầu xin của dân làng, dân xã, mà người hành lễ chính phải thay mặt cả xã xướng to lên trong quá trình tế lễ tại đình vào hai kỳ tế lớn xuân - thu hàng năm. Tất nhiên, không phải cả phe tư văn xúm vào thảo văn tế, mà chỉ một người, thường là vị khoa bảng cao nhất, hay vị nào quen tay nhất, nghĩa là thuộc công thức nhất, thay toàn phe làm việc ấy. Hơn thế nữa, Nho giáo vốn dành một vị trí đặc biệt cho nghi lễ trong việc dạy người và trị người, cho

nên giữ chân “*chủ tế*”, người hành lễ chính, cũng như các chân “*bồi tế*”, những người phụ lễ cho chủ tế, phải là những vị có Nho học, nghĩa là những thành viên của phe tư văn. Việc tế lễ tại “*văn từ*” hay “*văn chỉ*” của xã, nơi thờ đức Khổng Tử, và các vị khoa bảng đã quá cố vốn xuất thân trong làng, trong xã, cũng do phe tư văn đảm nhiệm. Ngoài ra, trong không ít trường hợp, các nhà giàu còn mời phe tư văn đến hành lễ tại nhà, nếu họ tổ chức tế lớn vào dịp tang ma.

Mỗi khi tham gia bằng “*văn học*” vào việc tế lễ cộng đồng của xã tại đình, tại văn từ hay văn chỉ, phe tư văn hoạt động cùng lý dịch, và, nhìn bề ngoài mà xét, thì chẳng khác gì một tổ chức chính thức của bộ máy lý dịch. Phải chăng chính vì thế mà phe tư văn có khi còn được gọi là “*ban tư văn*”? Dù sao, đấy không phải là chức năng chính của nó. Hoạt động đặc thù khiến nó vẫn thực sự là phe, chứ không phải một thành phần của bộ máy chính thức, chỉ là chung tiền để tổ chức ăn uống với nhau vào các kỳ lễ lạt lớn của làng xã. Một thứ “*câu lạc bộ*”, mà kiểu cách tổ chức nhiều khi nương theo kiểu cách của giáp: sổ nhân danh người đăng cai... Có lẽ cũng bởi lý do đó mà ở một số nơi, phe còn được gọi là “*hội*”, và phe tư văn là “*hội tư văn*”. Tính chất “*câu lạc bộ*” này càng nổi bật trong trường hợp các phe khác, những phe không giữ một chức trách nào, dù chỉ là chức trách “*văn học*”, trước cộng đồng làng xã, mà người nông dân Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ có khi gọi một cách hóm hỉnh là “*phe tư*”, để đối lập với phe tư văn mà họ phần nào xem là một tổ chức công. Trong khuôn khổ của từng phe tư, người và người tập hợp lại với nhau, qua những kỳ ăn uống, một cách hoàn toàn tự nguyện, không căn cứ vào một tiêu chuẩn cụ thể nào cả, mà chỉ vì cái được các nhà Nho gọi là “*thanh khí lễ hằng*”. Tôi vào phe này, chứ không vào phe kia, vì nhiều người trong

phe này sống cùng xóm, cùng ngõ với tôi, nếu không thì cũng là bạn bè của tôi, không cách tuổi tôi là bao, thường thì cũng không vượt quá tôi mấy nỗi về mặt điền sản, do đó không dễ gì coi thường tôi... Và, tất nhiên, nhận tôi vào hay không là quyền của các phe khác và quyền của tôi, mặc dầu việc chuyển phe hiếm khi xảy ra.

Kể ra, để bám sát hơn nữa thực tiễn sinh động hàng ngày, mấy nét phác thảo trên đây còn cần được uốn nắn đôi chút, ít nhất cũng trên sắc độ.

Một mặt, nói rằng phe, đặc biệt phe tư, là một tổ chức hoàn toàn dựa trên lòng tự nguyện tham gia của cá nhân, do đó không phụ thuộc vào một tiêu chuẩn cụ thể nào cả, là một cách nói nhằm nhấn mạnh một đặc thù của phe, nhưng chưa chắc đã mười phần thỏa đáng. Là một thứ “câu lạc bộ”, lấy tiệc tùng làm hoạt động chính, phe đòi hỏi hàng năm ở từng thành viên một khoản đóng góp khá nặng nề, bên cạnh những đóng góp mà cá nhân đã phải gánh vác trong khuôn khổ các tổ chức khác (ngõ, xóm, giáp...). Vì vậy, không mấy khi nông dân nghèo (bần nông, cố nông, thậm chí nhiều trung nông lớp dưới) dám vào phe. Như vậy, phe, mà quyền tham gia không phụ thuộc vào một tiêu chuẩn cụ thể nào cả, vô hình trung lại là “câu lạc bộ” của những dân làng ít nhiều khá giả (từ trung nông trở lên), nói chung là của những người có gia bản. Có gia bản: trong một xã hội tiểu nông tư hữu, đây chính là lý tưởng, là mục tiêu phấn đấu của mọi người, của từng người. Và như vậy, vào phe, đóng góp cho tiệc tùng của phe, vô tình đã trở thành một biểu trưng xã hội. Cho nên, không có gì đáng ngạc nhiên, nếu như, bên cạnh những nông dân nghèo (kể cả trung nông lớp dưới) không dám vào phe vì sự tốn kém, lại có những nông dân chẳng giàu có gì hơn (thậm chí có khi cả bần nông), nhưng vẫn cố gắng tham gia, để “mở

mày mở mắt” với làng, với xã. Ở đây ý nghĩa pôt lát (potlatch)(47) vẫn còn le lói như những vết tích mờ nhạt, trong tập quán tiệc tùng, đôi khi quá đà, của nông thôn Việt cổ truyền ở Bắc Bộ.

Mặt khác, tính chất “câu lạc bộ” của tổ chức phe vẫn không ngăn cản nó phát huy ảnh hưởng, khi có thể, trong cuộc sống làng xã. Chúng ta thấy vai trò “văn học”, nghĩa là vai trò tinh thần, của phe tư văn trong sinh hoạt tôn giáo cộng đồng. Còn phe thường, hay phe tư, thì như ta đã biết, không được tập quán trao cho một trách nhiệm chính thức nào cả trước làng xã. Tuy nhiên, với quan hệ “thanh khí lễ hằng” giữa các thành viên của tổ chức này, cộng thêm chén rượu đưa hơi, các dịp ăn uống trong phe cũng dễ biến thành những cuộc trao đổi sôi nổi, mà đề tài tất nhiên là “việc làng việc nước”, và có cơ sở thành nơi nung nấu hay kết tinh một dòng dư luận, một xu thế phản đối hay đồng tình. Thế là, dù vô tình hay cố ý, phe, đặc biệt là những phe gồm nhiều tay “*có máu mắt*”, hơn nữa “*có mồm có mép*”, có thể đóng một vai trò trong dư luận làng xã, vô hình trung là nơi chuẩn bị cho những cuộc cãi vã giữa chốn đình trung. Trên bình diện chữ nghĩa, “phe” đâu phải chỉ là một thuật ngữ đặc chỉ tổ chức đang bàn. Trong tiếng Việt cổ truyền, “phe”, “phái”, “cánh”, “đảng”, “bè”, “phe phái”, “phe cánh”, “phe đảng”, “bè đảng” là những từ hầu như đồng nghĩa, mà người nông dân ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ trước đây dùng để chỉ mọi nhóm người tập hợp lại với nhau một cách không chính thức quanh một ý kiến, một quyền lợi, và đối kháng về ý kiến, về quyền lợi với các nhóm khác.

Chất oái oăm của phe đã níu chân chúng ta lại khá lâu. Nhưng dù cho phe có chiếm một vị trí quan trọng đến mấy, thì nó vẫn không phải là tổ chức duy nhất ra đời trên cơ sở lòng tự nguyện tham gia của từng cá nhân. Ngoài phe ra, còn có “*hội*”,

với các thể loại khác nhau của nó, mỗi thể loại theo đuổi một mục đích riêng do đó mà có hợp thể riêng, và có thể đòi hỏi một cung cách vận hành riêng. Tuy nhiên, thể loại gì cũng thế, đã được xem là hội thì phải hoàn toàn dựa trên lòng tự nguyện của từng người. Phe cũng vậy thôi, nhưng như ta đã thấy, trong trường hợp phe, lòng tự nguyện nói trên không phải bao giờ cũng được mười phần đảm bảo. Lý do đã rõ ràng: phe còn gắn liền với cuộc sống chính thức của làng xã, dù chỉ là gián tiếp (thông qua dư luận của dân làng, dân xã). Ngược lại, hội, dù thuộc thể loại nào, cũng là việc riêng của các hội viên, chỉ dính dáng đến quyền lợi riêng tư của từng hội viên, và bởi lẽ đó mà không mấy may ảnh hưởng đến sinh hoạt cộng đồng của làng xã, cũng như không bị sinh hoạt ấy chi phối trở lại(48). Hội, dưới những dạng khác nhau của nó, đã được Phan Kế Bính giới thiệu tương đối kỹ(49). Để khỏi cắt đứt dòng theo dõi của người đọc, xin tóm lược sau đây những gì cụ thể đã nói về tổ chức ấy, chỉ thẳng hoặc thêm vào một nhận xét của người đi điền dã hồi cố.

Trong số các thể loại hội ra đời trong làng xóm trước kia, phổ biến nhất có lẽ là “*hội tư cấp*” hay “*họ*” (đồng âm với từ chỉ tông tộc). Nội dung cũng như mục đích của tổ chức này là giúp đỡ nhau, trong phạm vi từng nhóm những người tự nguyện, bằng cách chung nhau chơi một bát họ (do đó mà có tên gọi “*họ*”). Với nội dung ấy, số thành viên của một hội đồng không thể vượt quá đôi chục người, và trong một làng, có thể tồn tại cùng một lúc nhiều bát họ. Đã chơi họ, tất phải có người “*cầm lái*” hay “*nhà cái*”, tức hội trưởng của hội tư cấp: chức năng này thường được dành cho người có uy tín nhất hội, hoặc do các hội viên thay phiên nhau đảm nhiệm, mỗi người một năm. Với đồng tiền đứng giữa làm mục đích và môi giới, tinh thần tập hợp chỉ có thể là lòng tin giữa cá nhân và cá nhân. Kinh tế nông thôn Việt, nhất

là trên đồng bằng Bắc Bộ, vốn không thuần túy là một nền kinh tế tự cấp tự túc của những người trồng trọt, mà còn bao gồm nhiều ngành thủ công, và do đó cả một luồng buôn bán, nhỏ thôi, nhưng rất sinh động, lấy phiên chợ đều kỳ của từng địa phương nhỏ làm trường hoạt động, cho nên nhiều người trong nông thôn cần tiền mặt, nhất là tầng lớp buôn bán. Đây là lý do khiến họ, hay hội tư cấp, thường tập hợp lại những người tiểu thương và, trong trường hợp đó mang dạng “*họ mua bán*”. Luồng buôn bán nhỏ trong nông thôn Việt, đặc biệt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, vốn chủ yếu nằm trong tay phụ nữ, như ta đã biết, và với họ mua bán, lần đầu tiên ta chứng kiến sự có mặt của nữ giới trong một tổ chức ngoài gia đình. Gọi là “*họ*”, nhưng không nhất thiết trong trường hợp nào những người tham gia cũng chung nhau chơi một bát họ. Có những trường hợp mà “*chơi họ*” lại có nghĩa là tự nguyện tập hợp nhau lại, để khi cần thì chung tiền, chung của (gạo, chẳng hạn) mà giúp bất cứ thành viên nào bất thành linh gặp khó khăn, dù là người này cần tiền của để làm ma chay (“*họ hiếu*”), hay để tổ chức cưới xin (“*họ hi*”). Người đóng góp biết chắc rằng khi đến lượt mình gặp khó khăn, bản thân cũng sẽ được họ giúp đỡ như vậy. Có hiệu quả hầu như tức khắc, và có hiệu quả trong cùng một lúc đối với mọi người chơi họ, là “*họ ăn tết*” (tùy trường hợp mà gọi “*họ thịt lợn*”, “*họ thịt bò*”, hay “*họ bánh chưng*”...), mà các thành viên đóng góp cho tổ chức mỗi người một số tiền khiêm tốn làm vốn chung, rồi cùng nhau sinh lợi, để ít lâu sau có đủ tiền giúp cho mọi gia đình chơi họ có được một cái tết Nguyên Đán rôm rả (đủ thịt ăn, hay đủ nếp gói bánh chưng...).

Từ “*hội*” còn được dùng để chỉ những tổ chức mà trong đó một số nam thành viên cùng làng, cùng xã tập hợp lại với nhau thuần vì mục đích vui chơi, giải trí: tập luyện võ nghệ (“*hội võ*”),

tập và diễn chèo (“*hội chèo*”)... Cũng cần nói thêm rằng, qua điều tra hồi cố, riêng tôi chưa hề gặp hay nghe nói đến “*hội vật*”, mặc dầu vật là một hình thức thể thao vốn rất được ưa chuộng trong nông thôn Việt ở Bắc Bộ, và hiếm khi vắng mặt trong các dịp hội làng. Về mặt này kinh nghiệm điền dã của một số người tất nhiên chưa đủ để khẳng định hay bác bỏ sự tồn tại của một sự kiện dân tộc học (ở đây là *hội vật*). Nhưng tôi cứ tạm thời hiểu như sau: Vật là một kỹ thuật tương đối phức tạp, có thể bao hàm nhiều “*phong thái*”, nói cho to chuyện một tí là nhiều “*trường phái*”, mỗi phong cách hay trường phái có truyền thống của mình, mà đại diện là một ông thầy từng đào tạo ra nhiều “*đô*” cho cả một vùng, chứ không riêng gì cho một làng, một xã. Sự tập hợp tất cả những *đô* cùng một dòng đào tạo quanh thầy của họ, được gọi là một “*lò*”, và thành viên một lò sống rải rác tại nhiều làng, nhiều xã. Gặp nhau trên “*xới vật*” của các cuộc hội làng khác nhau trong một vùng lớn, thành viên thuộc các lò khác nhau thi tài, đua sức để đề cao uy tín và bảo vệ truyền thống của lò mình.

Chữ “*hội*”, mà hàm nghĩa qui chiếu vào lòng tự nguyện hoàn toàn của từng người tham gia, còn được áp dụng vào tổ chức Phật giáo của các lão bà: “*hội các vãi*” hay “*hội chư bà*”. Trên vùng đồng bằng và trung du Bắc Bộ, làng Việt nào chẳng có một ngôi chùa, thường là ở cạnh đình. Trước thế kỷ XV, khi đạo Phật còn đóng vai trò quốc giáo, nghĩa là ý thức hệ chính trong đời sống của quốc gia Đại Việt, thì các ngôi chùa làng ấy hẳn là trung tâm sinh hoạt tinh thần xã hội của nông thôn Việt, có lẽ phần nào đó như các “*vát*” trên đất Lào cho mãi đến gần đây. Nhưng càng về sau, khi đạo Nho thay thế đạo Phật trong tư cách quốc giáo, thì chùa ngày càng bị đình lấn át, và đến triều đại cuối cùng, cũng như trong thời Pháp thuộc, nó chỉ còn là một

thứ “câu lạc bộ tôn giáo” dành cho phụ nữ cao tuổi, ít nhất thì cũng ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Điều này nói ở đây là, cái tổ chức của các lão bà trong một làng quanh ngôi chùa, bởi hoàn toàn dựa trên lòng tự nguyện tham gia của từng thành viên, mà chính là (hay cũng là) một khía cạnh của nền “dân chủ làng mạc”, do đó vẫn tuân thủ mô thức tổ chức ta từng gặp ở ngõ, xóm, giáp, phe, và các hội khác: sổ nhân danh; vai trò phục vụ tập thể của người đứng cai hàng năm, mà trong trường hợp này người ta gọi là “*bà trưởng*”; qui tắc luân phiên theo thứ tự ghi tên trong sổ nhân danh để đảm nhiệm chức trách bà trưởng, mỗi người một năm: tiệc tùng mỗi năm một lần (ngoài phạm vi hoạt động của nhà chùa); bình đẳng trong đóng góp...

Có thể ghi chú thêm rằng, tuy chỉ có mặt tại một vài địa phương hiếm hoi, cạnh hội các vãi, có lần tôi còn gặp “*hội thiện*” của các lão ông nữa. Với qui tắc tổ chức gần hết như qui tắc của hội các vãi, hội thiện đảm nhiệm một chức năng khác hẳn. Đây không còn là một hình thức câu lạc bộ thuần túy tôn giáo nữa, bởi lẽ giáo lý nhà Phật (dưới dạng dân gian nhất của nó) đã được dành làm niềm an ủi cho các cụ bà, mà là một tổ chức lấy việc “*thiện*” làm mục đích, vì các lão ông hội viên tự nguyện phân công nhau theo dõi tình trạng hư hỏng của các chùa và các kiến trúc thờ cúng khác trong làng, trong xã (đền, miếu, quán), rồi khi cần thì lại phân công nhau kêu gọi làng quyền góp tiền của để tổ chức việc tu đạo. Ở đây, một lần nữa ta thấy uy tín của các bà lão được sử dụng, lần này là để tạo đà cho lòng tự nguyện đóng góp của dân làng vào việc bảo vệ các công trình tôn giáo ngoài phạm vi quản lý của bộ máy chính quyền cấp xã.

Ngoài các họ (hay hội tư cấp), và hội các vãi (hay hội chư bà) ra, phụ nữ còn có thể xuất hiện cạnh nam giới trong một tổ chức khác nữa là “*phường*”, mà Phan Kế Bính còn gọi là “*hội*

bách nghệ". Phường là một tổ chức dựa trên nghề nghiệp. Trong một nông thôn chủ yếu sống bằng nghề nông, những người làm các nghề khác (nghề thủ công), trong phạm vi một làng, tự nguyện tập hợp nhau lại, nghề nào thành phường ấy: phường mộc, phường nề, phường sơn, phường thêu... Thế là, trong một làng, có thể xuất hiện nhiều phường khác nhau. Tại một số làng hiếm hoi tuyệt không làm nghề nông, mà sống bằng một nghề thủ công nhất định, và chỉ một thôi, ví như các làng chuyên sản xuất gốm(50), tôi chưa gặp tổ chức phường qua điều tra hồi cố: ở đây cơ cấu của làng xã nông nghiệp thông thường, và mọi yếu tố hợp thành cơ cấu (ngõ, xóm, họ, giáp, chính quyền cấp xã, phe, các hội...) phụ họa với nhau để phục vụ cho đời sống cộng đồng của tập thể cư dân tiểu thủ công nghiệp (hay hầu như thế) của làng xã(51).

Như vậy chức năng của phường đã rõ ràng: tạo ra một mối cộng cảm rất cần thiết cho những con người cùng một thân phận đặc biệt (do cùng làm một nghề đặc biệt), khác hẳn thân phận chung của đại dương nông dân bao quanh. Và, như trong trường hợp các hình thức tổ chức khác mà chúng ta đã điếm qua, mối cộng cảm ấy được tạo ra chủ yếu bằng một hình thái thờ phụng tập thể, ở đây là thờ vị "*thánh sư*" (cũng có khi gọi là "*nghệ sư*" hay "*tiên sư*") của từng nghề. Để làm tròn chức năng cộng cảm thông qua một hình thái thờ phụng, *phường*, về mặt tổ chức, cũng tuân thủ mô thức mà chúng ta đã gặp nhiều lần: sổ nhân danh; người đứng cai hàng năm, mà người ta gọi là "*ông*" (hay bà) "*trùm phường*"; bữa ăn cộng cảm buổi giỗ thánh sư, đóng góp bình đẳng... Không ngoài chức năng cộng cảm, nhưng trên một bình diện khác, phường còn có thể bao hàm nhiều hình thái tương trợ giữa các thành viên: chung nhau chơi một bát họ; giúp đỡ cho từng thành viên trong các dịp hiếu hỉ...

Quanh khái niệm phường, có lẽ cũng cần nói rõ ràng, ngoài hội chèo mà chúng ta đã biết, còn có “*phường chèo*” nữa. Nhưng, trong trường hợp này, chữ phường được dùng để chỉ một gánh chèo chuyên nghiệp, hay bán chuyên nghiệp, đối lập với chữ hội (hội chèo), mà nội dung tinh thần là lòng tự nguyện tham gia của từng hội viên, ngoài mọi mục đích kinh tế, cũng như quyền tự do của anh ta khi gia nhập và khi ra khỏi tổ chức. Phải chăng chính vì hàm nghĩa nghề nghiệp của khái niệm phường, mà chữ này được dùng để chỉ các phân thể của kinh đô Thăng Long xưa, bởi lẽ, ở đây, những thợ thủ công hay nhà buôn cùng hành nghề vốn tụ cư với nhau thành những khu vực riêng biệt. Đặc điểm này còn để lại vết tích trong nhiều tên phố Hà Nội sau này: phố Hàng Lọng, phố Hàng Bông, phố Hàng Chiếu, phố Hàng Buồm...(52).

Và cuối cùng, nhân vừa đề cập trên đây đến hiện tượng tương trợ trong phạm vi làng xã, có một nhận xét có lẽ cũng đáng được nêu lên. Nếu như việc tương trợ trong sinh hoạt hàng ngày (khi có việc hiếu, việc hỉ..) hay giữa những dân làng chuyên buôn bán, hay giữa những dân làng cùng một nghề thủ công với nhau, thường diễn ra trong những khung tổ chức nhất định (ngõ, xóm, giáp, phe, hội, phường), thì trái lại, việc tương trợ trong lao động nông nghiệp được tiến hành một cách có thể nói là gặp đâu hay đấy, gần như ngẫu nhiên không thông qua một khung tổ chức cố định nào cả. Ngày mai, nhà tôi sẽ cần thêm nhân công để cấy (hay gặt) cho kịp hạn, thì tối nay tôi đến chơi các nhà thân trong ngõ, trong xóm, để thương lượng với từng nhà. Trong nhiều trường hợp, người đi thương lượng như thế là phụ nữ, cụ thể là bà chủ hộ cần nhân công, nhất là khi mà đa số việc cần tương trợ là việc của nữ giới, hoặc trong đó đàn bà đóng vai trò quan trọng (cấy, gặt): bà ta mang theo một cối trầu cau, gọi là chút lễ

để “có lời” với các bạn lối ngõ, lối xóm. Từng nhà tự do nhận, và tự do từ chối (viện một có nào đó). Thực ra, người đi thương lượng đã nhằm trước những ai sẵn sàng nhận lời hứa giúp nhà mình: là hàng xóm láng giềng, họ nắm vững tình hình của nhau kể cả tình hình nhân lực. Nhà nào nhận, cũng dự tính trước rằng, chỉ vài hôm nữa thôi, đến lượt mình cũng cần thêm nhân công để hoàn thành cho kịp hạn một công việc tương tự, vào lúc ấy, nhà đã được giúp sẽ có bốn phần cử người đến để trả lại cho công bằng món nợ lao động hôm trước. Phải chăng đây là một đặc thù lao động nông nghiệp trong chế độ tiểu nông? Dù sao, phải chờ đến vài năm sau ngày Cách mạng tháng Tám 1945, giữa cuộc kháng chiến chống Pháp, thì nông dân trong các vùng tự do mới dần dần tổ chức thành những tổ đổi công tương đối ổn định.

III. VẬN HÀNH CỦA CƠ CẤU XEM NHƯ MỘT TỔNG THỂ

Tháo gỡ cơ cấu tổ chức của làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ ra thành những yếu tố hợp thành cho dễ xem xét, đồng thời, tôi đã cố dựa trên một số điểm tương đồng thấy được về chức năng, hay về nguyên lý tập hợp, mà sắp xếp các yếu tố rời lại thành mấy thể loại. Cách sắp xếp ấy không khỏi có phần vũ đoán, nhưng, trong một công trình chỉ có giá trị dọn đất, ít nhất thì nó cũng giúp cho người dọn tránh khỏi vướng chân trong mạng lưới phức tạp những hình thức tổ chức khác nhau, mỗi hình thức vốn có diện mạo riêng, những nếp gấp riêng, và ắt hẳn cả một tinh thần riêng. Giờ đây đã đến lúc thử gá lắp các yếu tố tách rời nhau lại thành một tổng thể để có thể quan sát tổng thể ấy trong vận hành của nó.

1. Những đơn vị “ốc đảo” và vai trò hai mặt của hương ước

Về những mối hàn nối các yếu tố rời lại thành cơ cấu tổ chức của làng xã Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, xem như một tổng thể, thực tiễn sinh động áp đặt ngay từ đầu cho chúng ta một nhận xét. Đó là tính chất cực kỳ lỏng lẻo, trên bình diện chức năng của các mối quan hệ giữa yếu tố này và yếu tố kia. Nói một cách khác, trong sinh hoạt cộng đồng của cư dân làng xã Việt trước đây - với nhiều hình thức tổ chức khác nhau: ngõ, xóm, họ, phe, hội, phường - không những mỗi hình thức tự triển khai thành nhiều đơn vị nhỏ đồng dạng (mỗi làng có nhiều xóm, nhiều họ, nhiều phe...), mà mỗi đơn vị nhỏ lại có đời sống riêng của mình. Một cuộc sống riêng đích thực, hầu như không liên quan gì đến các đơn vị khác, dù cùng thể loại (ngõ, với xóm, phường với hội...), thậm chí cùng một hình thức tổ chức (xóm này với xóm kia, phe này với phe kia...). Ngay đến hai hình thức tổ chức có thể gọi là “đồng tâm”, như ngõ và xóm, thì mỗi hình thức vẫn giữ tổ chức “ốc đảo” của mình đối với hình thức kia. Mặc dầu mỗi ngõ được bao gồm trong một xóm, chỉ là phân thể của xóm ấy xét về mặt địa vực, nhưng trên bình diện tổ chức, ngõ vẫn không có bổn phận, không có trách nhiệm gì đối với xóm của nó; và ngược lại, đây là hai đơn vị riêng rẽ. Tình trạng rời rạc ấy phải chăng cũng là đặc điểm của một xã hội tiểu nông? Dù sao, nhận xét trên càng quan trọng đối với người viết lịch sử chế độ quân chủ ở Việt Nam, trong chừng mực mà ngõ, xóm, họ, phe, hội, phường hầu như không được gắn liền bằng chức năng với bộ máy chính quyền ở cấp xã. Riêng về mặt này, giáp chiếm lĩnh một vị trí đặc biệt, có phần khác, so với các hình thức tổ chức vừa nêu trên đây. Nhưng đó là chuyện sẽ bàn sau.

Trong khi chờ đợi, vấn đề tất phải đặt ra là: Giữa vô vàn đơn vị “ốc đảo”, yếu tố gì đảm nhiệm được phần nào vai trò điều hòa chung, khiến làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du

Bắc Bộ, dù phức tạp đến mấy, vẫn là một tế bào xã hội, vẫn vận hành như một đơn vị thống nhất, với cá tính rõ nét của nó, mà mọi tác giả viết về nó từ trước đến nay đều đồng thanh công nhận? Một câu trả lời đến tự nhiên ngay đầu lưỡi: đó là chính quyền ở cơ sở. Nói vậy cũng đúng thôi, dù chỉ bởi vì, bên cạnh vai trò bạo lực mà mọi loại hình nhà nước đều phải đảm nhiệm trước lịch sử, chính quyền quân chủ còn phải hàng ngày gánh vác vai trò điều hòa nữa, để cho xã hội do nó quản lý có thể thường xuyên vận hành, mà không quá vướng víu. Như mọi hình thức chính quyền khác đấy thôi! Nhưng, để làm tròn công việc điều hòa đó, chính quyền nào cũng chỉ có thể viện đến một loại biện pháp: những biện pháp hành chính với tính cách áp đặt của chúng, mà bản chất, nói cho cùng, cũng là bạo lực. Huống chi, trong trường hợp đang bàn đây, bộ máy chính quyền ở cấp xã lại không được nối liền với các đơn vị cần phải điều hòa bằng những mối ràng buộc hữu cơ, do đó không thể trực tiếp tác động lên từng “óc đảo” một. Cố tìm một lời giải trên thực địa, tôi chỉ thấy có mỗi một đáp số tương đối có lý: vai trò trung gian của hương ước (xem Phụ lục III).

Mặc dầu đã bị mất mát rất nhiều sau ba mươi năm khói lửa, những hương ước hiếm hoi hiện còn sót lại (trên thực địa, và trong hồ sơ của một số cơ sở văn hóa) xứng đáng được tập hợp lại để làm một công trình nghiên cứu dài hơn. Một công trình như thế (rất tiếc rằng chưa ai thực sự bắt tay vào làm) có thể mở ra một chân trời mới cho việc tìm hiểu làng xã, kể cả khía cạnh những vết tích công xã đậm đà, mà mãi đến nay, các nhà nghiên cứu mới tung ra như một giả thuyết có triển vọng, hơn là đã nắm chắc trong tay. Dù sao, ta đã đề cập đến hương ước. Và, ở đây, những nhận xét đôi khi còn quá sơ lược ấy cũng có thể tạm thời cung cấp một ý niệm về loại văn bản mà chúng tôi đánh giá rất

quan trọng này, để từ đó thử ước lượng vai trò của nó trong vận hành chung của làng xã Việt trước kia ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ.

Hương ước đã xuất hiện từ bao giờ trong lịch sử của từng làng xã Việt? Có ý kiến cho rằng “luật lệ riêng của làng xã” vốn “bất thành văn”, đến thời Pháp thuộc thì được chép lại thành văn bản “để buộc dân các làng quê vào khuôn khếp”(53). Khởi niệm này về nguyên dạng bất thành văn (mà chúng tôi xin diễn dịch thành: nguồn gốc tập quán pháp truyền miệng) của hương ước là điều hợp lý, tuy vẫn đòi hỏi một cơ sở bằng chứng. Kể cả, trong ngôn ngữ nôm na hàng ngày của họ, người nông dân Việt ở Bắc Bộ cũng gọi hương ước là “*lệ làng*”. *Có điều là hương ước thành văn đâu có chờ đến thời Pháp thuộc mới xuất hiện. Riêng trong trường hợp bản thân, hương ước cổ nhất mà tôi được tiếp xúc, qua bản dịch, là một văn bản ra đời trong thế kỷ XVII* (xem Phụ lục III). Cũng tác giả trên lại dẫn nguyên một đạo dụ của vua Lê Thánh Tông (cuối thế kỷ XV), xem đấy là tiền đề của mọi hương ước sẽ ra đời về sau(54). Nhưng hai mươi bốn điều trong nội dung của đạo dụ đó đều là những lời khuyên cáo về đạo đức, thường có kèm theo những cấm đoán không mấy tác dụng về mặt pháp lý thực tiễn, mà mục đích hiển nhiên, qua lời lẽ của văn bản, là chống lại một số phong tục ngược với đạo lý nhà Nho (hẳn còn rất thịnh hành trong môi trường nông thôn đương thời), chủ yếu là những biểu hiện tự do trong quan hệ nam nữ. Trong khi đó thì một số bản hương ước mà chúng tôi đã có dịp tham khảo (được cố định thành văn, tùy từng bản một, trong khoảng thời gian kéo dài từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XX), về mặt nội dung, lại nhắc nhở, dù xa xôi, đến tập quán pháp truyền miệng của những tộc người mới đây còn sống trong những thể chế rất gần với công xã nông thôn xưa. Đó chính là điều mà tác giả dẫn

trên cũng đã khởi niệm được. Bên cạnh vài điểm tương đồng với tập quán pháp, còn phải lưu ý đến những khác biệt nữa, một mặt không kém phần lý thú, trong chừng mực có liên quan đến cung cách vận hành của làng xã Việt cổ truyền. Bởi lẽ, nếu như các điểm trước gọi lên những tàn tích công xã trong lòng của làng mạc Việt đã bị tích hợp vào chế độ quân chủ, thì các mặt sau lại có thể là thước đo tầm đột nhập của một bộ máy nhà nước quân chủ tập quyền vào ngay giữa đường viên công xã còn ẩn hiện trên diện mạo từng tế bào nông thôn Việt.

Làng nào có hương ước nấy, và hương ước của từng làng thường bao gồm, trong nội dung cụ thể của nó, những chi tiết mà hương ước làng khác không có. Hơn thế nữa, mỗi hương ước lại có thể mang một hợp thể riêng, nghĩa là có thể đề cập đến một số vấn đề hay khía cạnh mà hương ước các làng lân cận không đả động đến. Một ví dụ: không phải làng nào cũng qui định thể thức đón rước người làng thi đỗ hay được thăng quan tiến chức, như hai điều mở đầu trong hương ước làng Mộ Trạch (xem Phụ lục III): đó là trường hợp của những làng có truyền thống khoa bảng, thường là những làng có một số họ đại khoa: chỉ hai đặc điểm ấy thôi, theo tôi đã nói lên khoảng cách giữa hương ước và tập quán pháp đích thực. Căn cứ vào kết quả sưu tầm từ trước đến nay của các nhà dân tộc học, chỉ có tập quán pháp của một tộc người, một vùng, chứ chưa thấy tập quán pháp riêng của từng làng. Bộ *Biđue* chẳng hạn, thu thập ở Nam Tây Nguyên hồi Pháp thuộc, có thể được xem là tập quán pháp của tộc người Êđê nói chung, hay, ít nhất cũng ở vùng này là Lâm Đồng(55), chứ không phải của riêng “buôn” (từ Êđê chỉ làng) nào cả. Thời trung cổ Pháp còn để lại đến nay một số văn bản ít nhiều mang tính chất pháp lý, trong đó quyết định các mối quan hệ giữa lãnh chúa và nông dân trong từng vùng lớn, mà người ta cũng gọi là

“tập quán pháp”. Đi sâu hơn vào nội dung của hương ước, khoảng cách sẽ còn được mở rộng hơn giữa các loại văn bản này và tập quán pháp đích thực. Tất nhiên, khoảng cách đó không hề chối bỏ khả năng đã nói trên về nguồn gốc tập quán pháp của hương ước, dù cho góc gác ấy vẫn còn đòi hỏi được chứng minh một cách nghiêm túc.

Dù sao, giữa những hương ước khác nhau của các làng khác nhau vẫn có một mẫu số chung nào đó, trước hết là về mặt nội dung. Căn cứ vào kết quả sơ kết của cây bút đầu thế kỷ mà chúng ta đã nhiều lần viện đến(56), thì hương ước thường qui thành văn những tập quán làng mạc có liên quan đến các mặt sau đây:

1. Những trường hợp thưởng công (ví như thưởng cho người bắt được trộm cướp);

2. Những trường hợp phạt tội, thường là các tội nhẹ mà pháp lý nhà nước quân chủ chính thức không trực tiếp giải quyết (trộm cắp vặt, ẩu đả thông thường, chữa hoang, bất kính đối với bề trên...);

3. Những trường hợp đền bù cho người đã vì quyền lợi chung của cả làng mà chịu hy sinh (ví như bị thương, hay bỏ mình trong khi chống lại quân cướp);

4. Những trường hợp suy tôn người đã bỏ của, bỏ sức, để làm việc ích chung cho cả làng (ví như tu bổ chùa làng, xây cầu, đắp cống);

5. Những trường hợp cấm đoán, hoặc nhằm bảo vệ an ninh (ví như cấm chứa người lạ), hoặc nhằm bảo vệ đạo lý (ví như cấm cờ bạc, trai gái).

Thực ra, cách phân loại trên đây chưa hẳn đã mười phần

hợp lý, bởi lẽ năm phạm vi được qui kết rõ ràng có khả năng chồng chéo lên nhau. Ngoài ra, năm mặt ấy cũng chưa bao trùm được hết nội dung của mọi bản hương ước cụ thể. Có thể thêm vào đó khối khía cạnh khác, đặc biệt là những qui định về các khoản đảm phụ bằng tiền hay hiện vật phải nộp cho làng nhân dịp cưới xin (“*lệ cheo*”) hay tang ma (“*lệ táng*”)... Và chính những khía cạnh này mới khiến ta liên tưởng nhiều nhất đến tập quán pháp truyền miệng cổ xưa, ví như điều khoản qui định số gạch dùng, để lát đường làng, mà người con trai đi hỏi vợ phải nộp cho làng (hay cho làng bên gái). Căn cứ vào một số ý kiến sơ kết gần đây hơn(57) thì một làng còn ghi vào hương ước cả những qui định ít nhiều có liên quan đến công việc của chính quyền ở cấp xã: các thể thức bầu cử lý dịch, khai báo sinh tử giá thú, thu thuế, bán những phẩm hàm thấp mà cấp xã có quyền cấp...

Như vậy, và vẫn trong mối so sánh với tập quán pháp nói chung, hương ước của từng làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ phơi bày ra hai mặt của một vấn đề. Một mặt, cho dù có ghi nhận thêm, trong một số trường hợp hẳn là hiếm hoi, những qui định về lệ lối làm việc của bộ máy chính quyền ở cấp xã, thì hương ước vẫn không thể nào xem là một bộ luật hoàn chỉnh, dù cho chỉ là luật theo tập quán, và luật cho một tế bào xã hội thôi. Nó có thể chứa đựng đôi nét thật chi tiết về nếp sống làng mạc (*lệ cheo, lệ táng*...). Nhưng, ngoài một vài trường hợp phạt vạ đối với những ai vi phạm nếp sống thông thường của làng mạc, nó không hề dự kiến, như một bộ luật đích thực, các “vụ án” có thể xảy ra, từ mức thấp đến mức cao, và dự trù giải đáp pháp lý đối với từng loại vụ một. Không có gì lạ, dưới chế độ quân chủ, nhất là quân chủ trung ương tập quyền, mọi trường hợp pháp lý “đáng giá” đều thuộc quyền xử lý của nhà nước, tức của các cấp quan lại từ thấp đến cao. Nhường một phần quyền xử lý ấy cho làng

xã còn bảo lưu ít nhiều chất “tự trị”, vô hình trung, là khuyến khích tình trạng phân tán, mà các triều đại nối tiếp nhau, như ta đã biết, đều tiếp tay nhau khắc phục. Có chậm nhất, thì đến triều Hồng Đức (cuối thế kỷ XV), quốc gia Đại Việt đã có một bộ luật hoàn chỉnh rồi. Mặt khác, chính những điều khoản về cách thức làm việc của chính cấp xã, dù chỉ xuất hiện một cách lẻ tẻ trong một số hương ước, ít nhiều vẫn nói lên sợi dây ràng buộc từng nhóm dân cư tưởng như đứng riêng một mình với những đại diện ở cơ sở của bộ máy nhà nước trùm lên toàn bộ quốc gia. Về cả hai mặt vừa đề cập trên đây, tập quán pháp đích thực đều đối lập với hương ước. Bộ *Biđuê* đã dẫn chẳng hạn, chỉ là lời truyền miệng, nhưng lại biết dùng văn vần để cố định vào ký ức mọi trường hợp mâu thuẫn có thể xảy ra trong một cộng đồng Êđê, với thái độ của tập thể đối với từng trường hợp: từ những vi phạm kiêng kỵ nhỏ nhất, cho đến những hành động phá hoại quan hệ giữa người và người, ví như giữa chủ hộ và nô lệ gia đình. Nhưng cũng bộ *Biđuê* lại không hề qui chiếu vào, hay viện đến một uy lực pháp lý nào cao hơn tập quán của tộc người.

Cố vạch ra như vậy khoảng cách giữa tập quán pháp đích thực và hương ước dưới dạng ta còn được biết hôm nay, tôi chỉ muốn nêu lên càng rõ càng tốt sự có mặt của chính quyền quân chủ ngay giữa lòng làng xã Việt cổ truyền, thông qua một loại văn bản tưởng chừng còn lưu lại nhiều hơi hướng của công xã nông thôn xưa. Sự có mặt ấy càng nổi bật ở chỗ không bao gồm các khoản có liên quan đến lễ lối làm việc của chính quyền xã dù đã mang chữ ký của một số bộ lão cao niên nhất đại diện của cư dân làng xã, vẫn còn phải được hợp pháp hóa bằng chữ ký của tiên - thứ chỉ, và chánh - phó lý trưởng, kèm theo là dấu triện của xã. Thế vẫn là chưa đủ. Không biết thực đích xác là từ thời nào (có khả năng là từ cuối thế kỷ XV, dưới triều Hồng Đức),

hương ước muốn có đầy đủ giá trị trước pháp luật, còn phải được quan lại cấp trên thông qua nữa(58).

Đừng đơn giản hiểu rằng hành động hiện diện của chính quyền quân chủ trong hương ước chỉ là một hình thức kiểm soát thông thường, một biện pháp sự vụ của bộ máy quan liêu. Dù không phải là một bộ luật hoàn chỉnh, hương ước, với những điều qui định về một số nét sinh hoạt riêng biệt của làng xã, vẫn đóng vai trò một “cương lĩnh”, có thể còn khá chung chung, nhưng dù sao vẫn đáng được xem là một cương lĩnh về nếp sống hàng ngày của làng xã, mà mọi cá nhân, mọi tổ chức trong làng, trong xã, phải tuân thủ. Nói “mọi tổ chức” có quá lời không? Kể ra, riêng tôi chưa hề gặp bản hương ước nào có những điều khoản qui định nếp sinh hoạt hay lễ lối làm việc của ngõ, xóm, họ, giáp, phe, hội, phường. Và chẳng, từng đơn vị của các hình thức tổ chức ấy lại có thể có khoán ước thành văn riêng của mình. Đọc kỹ từng điều khoản của một bản hương ước cụ thể, chúng ta chỉ có thể lọc ra các dữ kiện về những biện pháp nhằm khen thưởng hay trừng phạt cá nhân có công hay có tội. Đối với người bị bắt quả tang đang trộm cắp vật chẳng hạn, làng xã được đại diện chủ yếu bởi bộ phận lý dịch (thậm chí, trong những trường hợp gây nhiều tai tiếng, bởi cuộc họp dân hàng xã tại đình), sẽ “*ngả vạ*” hay “*phạt vạ*” anh ta, đúng với những gì cụ thể đã được qui định trong hương ước, nhưng sẽ không thi hành một biện pháp nào cả đối với ngõ, xóm, họ, giáp, phe... mà người đương sự là thành viên. Hành động sai trái lệ làng của một người chỉ liên quan đến cá nhân anh ta thôi, quá lắm là gia đình kẻ phạm pháp sẽ vì anh ta mà mất uy tín trước dư luận chung của dân làng, dân xã.

Tóm lại, thông qua hương ước, làng xã Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ không nắm các tổ chức, để rồi mỗi

tổ chức lại tác động lên từng thành viên của mình, mà trực tiếp ảnh hưởng đến ứng xử hàng ngày của từng cá nhân trong làng, trong xã. Nhưng, dù sao thì từng cá nhân đã trưởng thành và có bốn phận tuân thủ hương ước vẫn là thành viên của một ngõ, một xóm, một giáp, một phe... Chính vì thế mà từng hình thức tổ chức một, từng đơn vị của mỗi hình thức tổ chức, từng “óc đảo” như ta đã nói, không thể (hay hiếm có khả năng) hành động ngược với các điều khoản trong hương ước chung. Thế là văn bản này, vô hình trung, đóng vai một cương lĩnh tinh thần đối với mọi tổ chức khác nhau trong làng, trong xã, dù nó không trực tiếp dẫn động đến kết cấu và sinh hoạt cụ thể của từng hình thức tổ chức, từng đơn vị của mỗi hình thức tổ chức. Uy tín tinh thần ấy tưởng chừng như không dựa trên một cơ sở thực tế nào, vì không được nuôi dưỡng bởi những mối quan hệ cụ thể và về mặt tổ chức, thực ra là lại bắt nguồn từ chốn sâu thẳm nhất trong cõi lòng của từng con người nông dân một, chừng nào con người ấy chưa thoát khỏi các mạng lưới bủa vây của một xã hội nông thôn tiền công nghiệp. Đó là lòng tin ở phẩm chất vĩnh cửu của những giá trị đã cắm rễ từ lâu đời trên mảnh đất “*chôn rau cắt rốn*”, lòng tin ở truyền thống làng mạc. Và ở đây, dù chỉ gián tiếp thôi, nghĩa là phải thông qua một nét tâm lý hàng xuyên của người nông dân Việt trước kia ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, một lần nữa ta lại có thể đọc lên, ít nhất cũng từ một số điều khoản trong hương ước, những dấu tích của tập quán pháp truyền miệng, vốn là rường mối của sinh hoạt cộng đồng trong công xã nông thôn xưa.

Tuy nhiên, không phải vì vậy, vì những dấu tích công xã đó và vết hằn của chúng trên tâm khảm nông dân, mà quên mất một điều đã nói: sự hiện diện trong hương ước của bộ máy chính quyền ở cấp xã. Hương ước, dù được từng người nông dân chấp

nhận như là một biểu hiện của truyền thống làng mạc ngàn đời, chỉ có thể được chính thức thi hành qua bàn tay vận dụng của bộ máy nói trên. Ngả vạ một kẻ đã vi phạm lệ làng, như ta đã biết, là chức trách của bộ phận lý dịch. Và ngay cả trong trường hợp mà người vi phạm bị đưa ra luận tội trước cuộc họp của dân hàng xã, thì tiếng nói quyết định bao giờ cũng thuộc về các vị chức sắc nói riêng và quan viên hàng xã nói chung. Cái “pháp đình nhỏ” này - lấy lại từ ngữ của tác giả đã dẫn(59) - dù có luận tội trên cơ sở lệ làng mang hơi hướng của tập quán truyền miệng đọng lại từ đời sống công xã xa xưa, dù có mượn hình thức của một cuộc họp toàn dân nhắc nhở xa xôi đến cái agôra cổ đại, cơ bản vẫn là một “pháp đình” quân chủ. Như vậy, mãi đến thời Nguyễn, giai đoạn cuối của nền quân chủ chuyên chế Việt Nam, nhà nước, để giữ cho được thế thăng bằng xã hội cần thiết, vẫn ra sức lợi dụng trong tổ chức cơ sở ở nông thôn từng mảnh vỡ còn sót lại từ nền dân chủ công xã đã lùi xa vào quá khứ. Riêng hương ước, trong cả nội dung lẫn phương thức thực hiện, là sự kết hợp khá nhuần nhuyễn giữa truyền thống làng mạc và quyền lực của nhà nước quân chủ.

Tính chất hai mặt ấy, ta sẽ còn gặp lại trong cách vận hành chính bản thân bộ máy chính quyền ở cấp xã.

2. Quay lại vấn đề giáp

Hương ước, với tư cách là một “cương lĩnh” tinh thần thiếu tầm thước về mặt tổ chức, rõ ràng chưa đủ sức thu hút để đảm bảo độ kết dính cao của làng xã tiểu nông quanh chính quyền ở cơ sở. Nhất là khi mà chính quyền ấy bị “bao vây” giữa rất nhiều đơn vị tập hợp người trong khuôn khổ của những hình thức tổ chức khác nhau. Để làm trọn chức năng chuyên chế của mình chính quyền quân chủ tại các xã ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ đứng trước hai con đường phải chọn lựa: một là cố tình không

biết đến các hình thức tổ chức “phi chính quyền” ấy, nghĩa là đơn độc thi hành chuyên chế; hai là lợi dụng chúng được chừng nào hay chừng ấy trong khi thi hành chuyên chế, nghĩa là cố gắng cuốn hút chúng vào những hoạt động chủ yếu của mình. Bởi những lý do dễ hiểu, bộ máy chính quyền ở cấp xã đã chọn con đường thứ hai.

Kể ra, những hình thức tổ chức nói trên quả là nhiều về mặt số lượng, quá rời rạc trong mối quan hệ giữa chúng với nhau. Nhưng, nói cho cùng, nhìn vào hình thức nào đi nữa, ta cũng chỉ gặp có bấy nhiêu cá nhân cụ thể đẩy thôi, bởi lẽ mỗi dân làng thuộc nam giới đều đã đến tuổi trưởng thành, miễn là dân nội tịch đều là thành viên của một ngõ, một họ, một giáp, có khả năng là thành viên của phe, một hội, một phường... Đứng trước một xã hội tiểu nông như trên miền đồng bằng và trung du Bắc Bộ xưa kia trong đó mỗi người đàn ông chủ hộ đều có điền sản riêng, cầm đầu một nền kinh tế riêng, do đó sống giữa cộng đồng làng xã mà vẫn theo đuổi một thân phận riêng, thì nhà nước quân chủ trung ương tập quyền, để thu thuế, bắt phu, bắt lính, buộc lòng phải nắm cho được từng cá nhân một. Nắm tổ chức cũng chỉ là để thông qua tổ chức mà nắm từng con người. Chính vì vậy mà chính quyền ở cơ sở không nhất thiết phải tích hợp vào các hoạt động của mình mọi tổ chức khác nhau: chọn hình thức nào đủ sức bao trùm để xâu lại được mọi cá nhân cần thiết, và qua đó mà gián tiếp xâu lại mọi hình thức tổ chức khác. *Đáp ứng được tương đối trọn vẹn điều kiện ấy, chỉ có giáp.*

Giáp không hoàn toàn giống các hình thức tổ chức khác trong làng xã, bởi lẽ, so với chúng, nó có nhiều khả năng nhất để khuôn mọi người vào một thân phận chung. Đây là những người tiểu nông tư hữu thuộc nhiều thành phần giai cấp có thể đối lập nhau, cư trú trong những xóm ngõ có thể xa nhau trên địa vực

của làng xã, xuất thân có thể từ những dòng họ khác nhau chiếm giữ những vị trí có thể rất cách bức nhau trên thang tôn ti của xã hội quân chủ. Nhưng, một khi đã là thành viên của giáp, họ đều chung nhau một thân phận, trong chừng mực mà con đường tiến thân của họ trong lòng giáp là đồng nhất, vì được đánh dấu qua thời gian bởi những chuẩn tuổi tác thống nhất (thời điểm trình làng, tuổi lên đình, tuổi lên lão...). Mỗi làng xã bao giờ cũng gồm nhiều giáp, nhưng hai giáp khác nhau cùng làng xã lại không hề tách rời khỏi nhau về bản chất. Tôi muốn nói rằng, nếu như ngõ kế cận nhau vẫn rành rành là hai thực thể, mỗi thực thể có một đời sống biệt lập trên một vị trí riêng rẽ của địa vực chung; nếu hai dòng họ, dù có quan hệ khăng khít với nhau đến mấy, vẫn là hai tập thể khác hẳn nhau trên bình diện tiếng gọi của dòng máu và truyền thống trong ứng xử, thì hai giáp cùng làng lại gần như hai phiên bản của một mẫu chung, bởi lẽ hai đơn vị đồng dạng này không có khả năng phân hóa lẫn nhau trên những chuẩn sờ mó được (như hai vị trí khác nhau trên cùng một địa vực, hay hai huyết hệ không cùng gốc gác). Có lẽ cũng đã đến lúc cần đặt câu hỏi về nguồn gốc của giáp, dù chỉ để qua cố gắng giải đáp mà nhận cho rõ hơn đặc điểm vừa nêu trên của hình thức tổ chức tưởng chừng hết sức nhân tạo này.

“Giáp”, thể phát âm Hán - Việt của một từ Trung Hoa vốn chỉ cái mai rùa, rồi từ đó chỉ luôn cả bộ phận phòng ngự bằng chất cứng trong quân phục xưa. Nghĩa đen thứ hai này hẳn là lý do khiến cho khi chuyển hoá thành thuật ngữ hành chính, từ “giáp” bỗng trở nên có liên quan đến tổ chức dân binh ở nông thôn. Chẳng thế mà việc cho phép lập dân binh dưới triều Tống, để chọn một tỉ dụ không quá xa thời nay, được qui định vào khoảng giữa thế kỷ XI, lại mang tên là “Bảo giáp pháp”. Mãi đến triều Thanh (thế kỷ XVII - XX), triều đại cuối cùng trên đất

Trung Hoa, tên gọi trên vẫn tồn tại, nhưng là để chỉ qui tắc hộ tịch, trong đó, “giáp” ở đây lại có nghĩa là một đơn vị dân cư gồm một trăm nóc nhà. Kể ra, hai tổ chức dân binh và hộ tịch đều cắt nhau ít nhất cũng ở một điểm: cả hai đều nhằm mục đích bảo đảm an toàn cho chế độ, ngay tại từng tế bào cơ sở của xã hội. Nhưng vấn đề lý thú hơn đối với ta là: Nếu quả thực giáp là một khái niệm hành chính gốc Trung Hoa, thì nó đã lọt vào đất ta từ bao giờ, và từng chứa những nội dung gì?

Trong không ít trường hợp, những yếu tố mà tổ tiên của người Việt hiện nay đã lần lượt tiếp thu từ nền văn minh Trung Hoa qua một thiên niên kỷ Bắc thuộc, và cả về sau nữa, khi được tích hợp vào cuộc sống hàng ngày của người bản địa, chỉ còn giữ được của nơi xuất phát có cái vỏ hình thức nữa thôi (thường là tên gọi) trong khi nội hàm của khái niệm tiếp thu đã biến đổi hẳn. Điều này được chứng thực ngay cả trong những địa hạt rất xa câu chuyện của chúng ta, trong thần thoại chẳng hạn(60). Dù sao, trong số những hiện tượng thuộc loại đó, phải kể đến việc khái niệm giáp được thu nhập vào xã hội Việt. Sự kiện này đã xảy ra lần đầu tiên vào thời điểm nào? Không rõ. Chỉ biết rằng, theo sử cũ, giáp đã có mặt trên đất ta vào cuối thời Bắc thuộc (ngay những năm đầu thế kỷ X), và được chính quyền đương thời chọn làm khung để kiểm dân, thu thuế, lấy quân. Bấy giờ là lúc Khúc Hạo đang nổi gót cha ra sức xây dựng một bộ máy nhà nước tự chủ, mặc dầu trên danh nghĩa, ông vẫn chưa tách địa bàn cai trị của mình khỏi nền đô hộ Bắc phương. Trong hoàn cảnh đó, nếu thiết chế giáp của họ Khúc còn giữ nhiều hơi hướng của cái tổ chức dân binh - hộ tịch trên đất Trung Hoa, thì điều đó chẳng có gì lạ. Từ đấy đến mãi gần đây, ngay trước Cách mạng tháng Tám 1945, giáp vẫn tồn tại trong làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Nhưng, về biến hóa của nó qua

thời gian, qua từng triều đại, từng giai đoạn lịch sử, thì biên niên sử và bi ký không cung cấp được dữ kiện nào cụ thể. Các văn bản ấy chỉ nhắc đến khái niệm, mà không hề giải thích nội dung khái niệm. Ngay đến cả những khoản ước giáp rất hiếm hoi từ cuối triều Lê hay đầu triều Nguyễn (nửa sau thế kỷ XVIII, nửa đầu thế kỷ XIX) cũng không cho biết gì rõ lắm về nội dung ấy, ngoài một số điều khoản chế định sinh hoạt hàng giáp. Và, sau bao nhiêu thế kỷ hầu như trống hỗng tài liệu về giáp, khi chúng ta bắt gặp lại tổ chức này trong thời gian gần đây (dưới triều Nguyễn và chế độ thuộc địa) qua tư liệu điền dã thì nó đã biến từ bao giờ thành một hình thức tập hợp dân làng trong khung của nhiều lớp tuổi khác nhau.

Thực ra, nếu tổ chức giáp có khả năng không hề liên quan đến dòng họ, ngay từ trong nguyên bản Trung Hoa của nó, thì cũng không thể vì vậy mà vũ đoán cắt đứt mọi sợi dây từng ràng buộc nó với địa vực của làng xóm (xem Phụ lục II). Chức năng kiểm dân (tức hộ tịch), mà nó từng đảm đương hồi thế kỷ X, dưới thời Khúc Hạo, tuy không phải là một bằng chứng đầy đủ cũng cho phép giả thiết rằng đương thời giáp được đóng khung địa vực của một tổ chức hành chính cơ sở. Rất tiếc rằng những khoản ước giáp đã nói ở trên cũng không trực tiếp giúp ta soi sáng vấn đề này. Điều chắc chắn là, ở Trung Bộ, tính từ Đèo Ngang trở vào, địa bàn của xứ Đàng Trong thời xưa, mãi đến gần đây thôi, làng xã thắng hoặc còn giữ được tổ chức giáp, mà tổ chức này lại có địa vực hẳn hoi, mỗi giáp bao gồm một số xóm sát cạnh nhau. Đây là một trường hợp “hóa thạch ngoại biên”, nhưng chính vì thế mà nó biện hộ cho tính chất địa vực buổi đầu của tổ chức giáp ở đồng bằng.

Dù sao, đặc thù của giáp, cả ở Bắc Bộ lẫn Trung Bộ, lại không phải là sự tuân thủ hay không tuân thủ nguyên lý địa

vực. Cái làm cho nó tự tách biệt khỏi mọi hình thức tổ chức khác trong lòng của làng xã Việt cổ truyền, mà tự tách biệt về mọi mặt (bản chất, chức năng, nguyên lý vận hành), chính là sự tồn tại của thiết chế các lớp tuổi.

Thiết chế này, với những *lễ chuyển tiếp* của nó(61), có thể đã đến với chúng ta từ thời tối cổ của loài người, trong chừng mực chúng còn là thực tiễn sinh động cách đây chưa quá lâu của một số cộng đồng người “nguyên thủy đương đại”, ví như các bộ lạc Úc bản địa, hay những cộng đồng đến thời cận đại vẫn còn sống trong khung thị tộc - bộ lạc, như một số nhóm Anđiêng Bắc Mỹ... Do tính chất bảo thủ của công xã nông thôn xưa, và có lẽ cả nhu cầu về cải tiến thân phận của con người sống trong cái xã hội tương đối ngưng đọng ấy, những tập tục nói trên còn lưu đậm vết tích trong nhiều xã hội nông nghiệp sơ khai ở châu Đại Dương, ở châu Phi đen... và, trong nhiều trường hợp, cố tình nhấn mạnh một trong những lễ chuyển tiếp rải ra dọc đường đời của từng con người: *lễ nhập môn* nổi tiếng(62). Tùy đặc điểm của từng cộng đồng cụ thể, lễ nhập môn có thể diễn ra trong khung của thị tộc, của từng phân chi thị tộc, hay của làng mạc nông nghiệp, tuy chỉ tập hợp tại địa điểm hành lễ những thành viên của lớp tuổi thụ lễ mà thôi, với một số bô lão được cử ra làm hướng dẫn viên. Các lễ chuyển tiếp (trong đó có nghi lễ nhập môn) cũng có thể là qui tắc riêng của *hội nam giới*, thậm chí của *hội kín*(63), và trong trường hợp đó, chỉ còn tác động một cách gián tiếp (và ẩn huyền) lên sinh hoạt hàng ngày của làng mạc nữa thôi. Còn với người Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, nếu có thể đọc lên được hồi ảnh (dù rất mờ nhạt) của các lễ chuyển tiếp trong những dịp trình làng, lên đình, ra lão... thì khung diễn biến của chúng lại là giáp, một hình thức tập hợp cư dân làng mạc tưởng chừng hết sức “dân dã”, nhưng, thực ra, lại

gắn liền với chính quyền ở cấp xã bằng những mối hàn chặt chẽ.

Khi nói, trong một đoạn trên, rằng lên đình trong lòng giáp là trở thành thành viên chính thức của giáp, nhưng đồng thời cũng là chính thức trở thành người dân của làng, của nước, vô hình trung chúng ta đã phát lộ ra mối hàn cơ yếu nhất, điểm xuất phát của các mối hàn khác. Vì một khi đã trở thành dân của làng, của nước, thì tráng đinh được hưởng quyền lợi thiết thân nhất đối với mọi dân quê Việt ở Bắc Bộ: một đầu ruộng công do làng nước cấp phát(64). “Làng nước”, thực ra, chỉ là một cách nói: ruộng công, tàn dư của đất trồng trọt trong công xã nông thôn xưa, đáng lẽ chỉ thuộc quyền sở hữu tập thể của làng mà thôi. Nhưng, dưới chế độ quân chủ kiểu “Đông Dương” (nhất là với bộ máy tập quyền của nó từ trung ương cho đến xã), khi mà ai nấy đều chấp nhận, ít nhất cũng trên nguyên tắc, rằng “dưới trời là đất nhà vua”, thì ruộng công của làng lại được xem là thuộc quyền sở hữu tối thượng của quốc gia. Chẳng thế mà, tuy chỉ được ghi vào biên niên sử có một lần thôi, hiện tượng nhà nước bán ruộng công của làng xã cho dân làm ruộng tư từng xảy ra hồi thế kỷ XIII, dưới triều Trần. Trong khuôn khổ đó, người dân quê không chỉ nhận ruộng công của làng (tế bào các xã hội cổ truyền), mà khẩu phần ruộng công anh nhận cũng là của cấp xã (cấp cơ sở của chính quyền quân chủ), mặc dù, trong đa số trường hợp, ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, hai khái niệm ấy chỉ là một trên bình diện địa vực (nhất xã nhất thôn). Mà của xã chính là của nước. Nguyên lý là vậy, người được hưởng ruộng công không những của làng, mà của cả nước, có bốn phận phải thỏa mãn mọi yêu cầu của nhà nước quân chủ tập quyền ở mọi cấp, từ trung ương cho đến xã.

3. Quan hệ giữa bộ phận lý dịch và các giáp

Mỗi xã (của chính quyền quân chủ) nắm từng làng (của xã

hội cổ truyền) thông qua hai cuốn sổ cơ bản: “sổ *đinh*”, hay “*đinh bộ*”, và “sổ *điền*”, hay “*điền bộ*” cũng thường gọi là “*địa bộ*”. Nắm ruộng đất là để điều động tài lực, vật lực, bằng chế độ “*thuế thân*”, hay “*sưu*”, nhưng đồng thời, và chủ yếu là để điều động nhân lực trước hết cho những việc công ích thường xuyên mà nhà nước nào cũng nhất thiết phải tiến hành trong khuôn khổ chức năng quản lý xã hội của mình: trong trường hợp xã hội trồng trọt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, đó chủ yếu là đắp đê, làm thủy lợi, sửa đường, bắc cầu. Điều động nhân lực, ở đây, lại có nghĩa là thường xuyên bổ sung người để củng cố quân đội, không phải chỉ nhằm mục đích bảo vệ chế độ quân chủ, mà, trong trường hợp một quốc gia luôn bị đe dọa, bởi nạn ngoại xâm, còn nhằm bảo vệ đất nước nữa. Nói tóm lại, “*tróc thuế*”, “*bắt phu*”, “*bắt lính*”, đấy là những hành động nói lên ứng xử chủ yếu của nhà nước quân chủ Việt Nam đối với nông dân nói chung.

Các từ “tróc” và “bắt”, trên cửa miệng của nông dân, báo trước với chúng ta tính chất cưỡng bức của những biện pháp mà nhiều khi chính quyền quân chủ phải viện đến để thực hiện kịp thời các yêu cầu trên. Đồng thời, chúng cũng nói lên cách nhìn nhận của nông dân đối với những yêu cầu ấy, nhất là khi mà họ thường xuyên sống dưới sự đe dọa của nạn đói gây ra bởi áp lực dân số, thiên tai, dịch họa, và năng suất thấp. Mâu thuẫn đó, trong lịch sử của chế độ quân chủ ở Việt Nam, khi bị đẩy đến cùng cực, tất yếu nổ ra thành nông dân khởi nghĩa, để chuẩn bị cho một triều đại mới thay chân triều đại cũ. Trên bình diện hành chính, vấn đề được đặt ra trước mắt của nhà nước quân chủ dù dưới triều đại nào, là cố thu nhỏ lại, ngay từ đơn vị cơ sở, những va vấp có thể nói là diễn ra “hàng ngày” giữa chính quyền và dân cư làng xã, quanh việc thực hiện ba yêu cầu chính đã nêu. Nhiệm vụ tế nhị này, bộ máy chính quyền ở cấp xã, chơi với

giữa một biển tiểu nông, đâu có thể hoàn thành cho tương đối trọn vẹn, nếu không có một tổ chức “dân dã” đủ sức giúp nó làm giảm nhẹ phản ứng (dù tiêu cực) của từng hộ nông dân một. Đảm đương nổi công việc ấy, chỉ có giáp, bởi lẽ giữa bao nhiêu là “ốc đảo” hợp thành làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, đây là hình thức tổ chức duy nhất có khả năng tập hợp đông đảo cư dân nam giới của làng xã, dưới dấu hiệu của một thể bình đẳng “hoàn chỉnh” về thân phận làm người. Hoàn chỉnh trong ngoặc kép, vì thể bình đẳng ấy (vốn được nuôi dưỡng bằng nguyên lý tiến thân theo tuổi tác, một qui tắc từng có lý do tồn tại của nó, nhưng quá lỗi thời mất rồi) đã từ quá khứ xa xôi vọng về, và nhờ sức sống của bộ máy chính quyền ở cấp xã mà tự phản xạ lên được màn chiếu của trí tưởng tượng tập thể, để cuối cùng trở thành trợ thủ đắc lực cho bộ máy ấy.

Trên bình diện lề lối làm việc, hiện tượng “móc ngoặc” giữa chính quyền xã và các giáp diễn ra như thế nào? Thu thuế, bắt phu, bắt lính, ba công việc ấy đều tuân thủ những quy tắc rất phức tạp. Hơn thế nữa, các quy tắc đó, trong biểu hiện cụ thể của chúng lại có khả năng biến động, dù nhiều, dù ít, từ triều vua này qua triều vua kia. Cái biến động ít hơn cả, do tính ngưng đọng tương đối của nông thôn tiền công nghiệp, có lẽ là phương thức tuân hành ở cấp xã. Ít nhất thì chút ít kết quả điều tra hồi cố trên thực địa cũng cho phép tạm giả thiết như vậy. Hãy lấy chuyện thu thuế chẳng hạn làm ví dụ cho lề lối làm việc cổ truyền ở cấp xã.

Mặc dầu xã nào cũng có sổ đình, sổ điền, mặc dầu các triều vua đều có quy định mức thuế chính xác cho từng hạng người, từng hạng ruộng đất, “số liệu” chủ yếu mà nhà nước dựa vào để thu thuế lại là nhu cầu chi tiêu của mình. Lệ thói này cơ bản vẫn được duy trì trong thời Pháp thuộc. Như vậy, từ tổng số thuế của

từng vụ (mỗi năm một vụ, trong thời Pháp thuộc; mỗi năm hai vụ, trước kia), khi nhà nước “bỏ” hay “*quân bỏ*” cho từng tỉnh, thì các số liệu cụ thể về đình, điền chỉ còn là những điểm quy chiếu nữa thôi. Với đặc điểm vừa nêu, việc bỏ thuế qua từng cấp của bộ máy quan liêu, từ triều đình xuống đến huyện, vẫn không gặp một khó khăn nào, vì chưa vấp phải sức cưỡng lại của từng hộ nông dân chịu thuế. Nhưng một khi “*chỉ bài*”, hay “*măng đa thuế*” (để nhắc lại một cách gọi không chính thức, nhưng có ngữ nguyên ngộ nghĩnh, rất phổ biến trong nông thôn Bắc Bộ thời Pháp thuộc), trên đó được ghi tổng số thuế mà cấp quan lại trực tiếp ở bên trên bỏ về cho một xã, đã đến tay lý dịch rồi, thì việc quân bỏ vẫn còn phải được tiến hành lần cuối cho từng người, từng hộ sống trong làng xã, trước phản ứng âm thầm hay ra mặt của từng cá nhân chịu thuế. Và bởi vì, trong việc phân bổ, tình hình đình điền, như được phản ánh qua các sổ bộ, không còn là dữ kiện tính toán khe khắt nữa, một số xã cứ gộp cả thuế đình và thuế điền lại làm một, đem tổng số bỏ cho từng đầu dân đình. Đây chính là kẽ hở để cho những tay giàu có và sẵn thế móc ngoặc với lý dịch, nhằm hạ mức thuế mà bản thân họ đáng lẽ phải đóng. Trong hoàn cảnh đó, lý dịch không dễ gì hoàn thành nhiệm vụ cho chóng vánh (để còn kịp thời thu thuế và chuyển lên cấp trên), nếu không tìm ra được một thể thỏa hiệp nhất định giữa một biển nông dân cơ bản cùng chung thân phận trước măng đa thuế. Thể thỏa hiệp ấy, lý dịch không thể nào dựng lên được, nếu không có sự trợ lực của các giáp trong làng xã.

Nhận được chỉ bài rồi, lý trưởng phải trình với tiên chỉ và thứ chỉ trước, dù cho như ta đã biết, đấy nhiều khi chỉ là hình thức. Tại nhiều xã, còn phải trình với hội đồng kỳ mục nữa. Nhưng, nếu như tiếng nói của tập thể này có thể có trọng lượng nhất định trong nhiều trường hợp, thì, trong việc thuế khóa,

tình hình lại không nhất thiết cứ như thế. Thuế, cả thuế đinh lẫn thuế điền, nhất là thuế đinh, động đến quyền lợi sát sườn và trước mắt của từng hộ, từng người, cho nên ý kiến của một tập thể nặng óc tôn ti, và đầy óc bè phái, như hội đồng kỳ mục, nhất thiết không tài nào lôi kéo nổi sự hưởng ứng của mọi nhà, mọi người chịu thuế, trái lại, có khả năng làm cho tình hình rắc rối thêm, chỉ kéo dài vụ thuế ra mà thôi. Vì vậy, nếu lý trưởng có trình chỉ bài với hội đồng kỳ mục, sau khi đã trình với tiên chỉ và thứ chỉ, thì một lần nữa đây cũng chỉ là hình thức, có thể nói là chủ yếu nhằm “lấy lòng” các vị trong hội đồng, làm sao cho óc kèn cựa của các vị khỏi biến thành một trở lực nan giải đối với vụ thuế đang tiến hành. Theo như tác giả hồi đầu thế kỷ mà tôi đã dẫn nhiều lần(65), thì sau khi trình các cụ rồi, lý trưởng bèn “định ngày quân bố” và “phải cho mõ rao suốt dân làng được thông”, đến hôm bố thì “đánh trống hội họp dân làng, nhiều nơi phải mở lợn, làm rượu cho dân làng ra đông”. Lẽ ra thì như thế. Và, với cuộc họp đó của dân làng xã để bố thuế, chúng ta lại có thể ghi thêm một biểu hiện nữa của nền “dân chủ làng mạc”. Nhưng, trên thực tiễn hoạt động của lý dịch ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, không mấy xã họp dân ngay như vậy: vì những lý do dễ hiểu, cuộc họp ấy chỉ có khả năng biến thành một trận cãi vã gay gắt và kéo dài giữa cá nhân này với cá nhân khác, và giữa các phe phái nữa. Để tránh tình trạng đó, lý dịch phải cùng đại diện của các giáp liệu trước cách quân bố.

Đại diện nói đây của từng giáp thường là cai giáp đương chức và thư ký giáp. Cuộc họp giữa lý dịch và đại diện của các giáp trong xã không còn là hình thức nữa. Dù không được dự kiến trong một văn kiện chính thức nào cả, đây đích thực là một cuộc họp để làm việc, qua đó những người dự họp tìm kiếm một thể thỏa hiệp chung, vì trước sau gì thì dân toàn xã cũng phải

nộp đủ thuế vốn là bị áp đặt từ bên trên. Thương lượng và thỏa hiệp giữa giáp này với giáp kia, giữa từng giáp và bộ phận lý dịch. Có cả cãi vã gay gắt nữa. Và đây là dịp để gỡ sổ đình, sổ điền ra đối chiếu. Tùy tình hình cụ thể và thói quen của từng xã, cuộc họp này có thể chỉ nhằm bổ tổng số thuế của xã cho từng giáp, nhưng cũng có trường hợp nó đi đến một thuế biểu tỉ mỉ, trên đó mức gánh của từng hộ, từng người được định rõ. Kết quả cuối cùng có thể không làm cho một ai dự họp vừa lòng cả, nhưng dù sao thì nhờ có cuộc họp mà từng giáp, thông qua đại diện của mình, có dịp nghe ý kiến và lý lẽ của giáp khác, biết được một cách rành rọt hơn tình hình của một số người hay hộ thuộc các giáp khác, do đó, nói theo ngôn ngữ của người nông dân ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, sẵn sàng để “*sân siu*” với kẻ khác. Làm được như vậy, cuộc họp dân hàng xã để chính thức bổ thuế sẽ trôi chảy hơn, dù cho không thể thiếu cãi vã và “đấu đá” giữa cá nhân này với cá nhân kia, giữa phe này với phái nọ. Tạo được thế thỏa hiệp đó, quả là một trò đi dây tài tình.

Tuy nhiên, cũng đừng vì vậy mà vội thối phòng quá mức tính ưu việt của nền “dân chủ làng mạc” lên. Thực ra, đại diện của giáp nào cũng sẵn ý thức bênh vực cho quyền lợi của người giáp nhà, nhưng đồng thời vẫn tỉnh táo nhớ rằng uy thế của ông “*bá*” này, của ông “*chánh*” nọ, của ông “*nghe*” kia..., là những giá trị “*cố hữu*” trong đời sống làng mạc mà những người ngồi lại với nhau để làm việc quân bổ cho toàn xã phải tính đến. Như vậy, “*sân siu*” không chỉ có nghĩa là chia bớt khó khăn cho nhau giữa nông dân nghèo và nông dân nghèo, mà trong trường hợp này, còn là điều hòa quyền lợi giữa người giàu và người nghèo, giữa địa chủ và nông dân, giữa kẻ có và kẻ không có vị trí trên thang tôn ti quân chủ. Gọi là “*sân siu*”, nhưng thực chất có khi là đàn áp. Việc điều hòa ấy chỉ có thể được thực hiện trong một xã hội

cơ bản là tiểu nông (mặc dầu đã phân hóa thành những giai cấp đối kháng nhau), trong đó ruộng đất công vẫn tồn tại như là yếu tố góp phần vào công việc điều hòa xã hội, và để nhắc nhở mọi người đến một thể bình đẳng đã lùi xa vào dĩ vãng, nhưng lại được sinh hoạt hàng giáp nuôi sống trên bình diện tưởng tượng. Một khi việc quân bổ đã hoàn thành và được cuộc họp của hàng xã cơ bản chấp nhận, thì lý dịch mới ra tay “đốc thuế” và “thu thuế”. Nếu cần lắm, nhất là khi có mặt một đại diện của chính quyền cấp trên (chánh tổng, phó tổng, có khi chỉ là một tay lính lệ từ huyện về...), thì những người đốc thuế có thể ra mặt đàn áp (đánh người, cùm người ngoài điểm...), với mục đích thị uy, thường là nhằm vào một hai cá nhân nào đó có tiếng bướng bỉnh nhất làng, nói chung là những kẻ liều lĩnh nhưng tứ cố vô thân, không ai bênh vực. Cứ vậy, vụ thuế diễn ra trong thế xen kẽ giữa điều hòa và đàn áp, để rồi cuối cùng yêu cầu chung của nhà nước quân chủ phải được thỏa mãn. “Dân chủ làng mạc” là thế!

Ngay cả trong việc đốc và thu thuế, những khâu tưởng chừng chỉ phụ thuộc vào hoạt động của các cơ quan quyền lực, giáp cũng có thể gián tiếp phát huy tác dụng điều hòa của nó. Trên thực địa, chẳng hạn, tôi đã gặp nhiều trường hợp giáp thu thuế thân thay cho bộ phận lý dịch, bằng cách “bán đấu giá” số ít ruộng công do xã phân về cho từng giáp, (như tôi đã có dịp trình bày rõ hơn qua một đoạn trước), rồi dùng món tiền thu được mà đóng sưu kịp thời cho mọi thành viên của mình. Vai trò điều hòa của giáp trong các công việc bắt lính và bắt phu mờ nhạt đi nhiều lắm, dù chỉ bởi vì mọi việc diễn ra một cách chóng vánh hơn, nghĩa là đơn giản hơn: nếu là trường hợp bắt lính, thì cả xã cứ nhắm nhắm vào những tay cứ cố vô thân, mặc dầu luật lệ của từng triều đại cũng quy định cách phân bổ theo số đầu đình; còn nếu là trường hợp bắt phu, thì diện chọn lựa bị thu hẹp

lại rất nhiều, bởi lẽ, tùy quy định của từng triều đại, có những hạng người được “*miễn sưu*” và những hạng người được “*miễn dịch*”, mà nói chung thì quan viên hàng xã ít nhất cũng rơi vào loại thứ hai.

Cuối cùng, giáp còn là trợ thủ đắc lực cho bộ máy của nhà nước quân chủ vận dụng ở cấp xã, trong hai công việc không dính dáng gì đến các yêu cầu của triều đình, nhưng lại rất quan trọng đối với sinh hoạt nội bộ của làng xã mà chính quyền ở cơ sở phải nắm chặt để chi phối: phân ruộng đất công, và tế lễ tại đình. Nhưng ruộng đất công và hình thái thờ phụng thần bảo vệ làng vốn đến với chế độ quân chủ từ những vùng tăm tối của thời sơ sử, khi mà quan hệ giữa người và người trong một cộng đồng chưa bị vẩn đục bởi bóc lột và áp bức. Giữa một xã hội tiểu nông, mà cuộc sống hàng ngày cứ dập dềnh dưới động lực của quyền tư hữu nhỏ và óc kèn cựa gắn liền với chế độ sở hữu ấy, những tàn dư của quan hệ bình đẳng đọng lại từ công xã nông thôn xưa lại có thể tạo cơ cho mâu thuẫn làng mạc diễn biến. Một lần nữa, để giữ được thế thăng bằng tương đối cho xã hội mà nó có trách nhiệm quản lý, bộ máy chính quyền ở cấp xã lại phải viện đến sự giúp rập của một tổ chức ứng hợp hơn với ảo ảnh bình đẳng chủ nghĩa: giáp.

Cũng như bỏ thuế, việc chia ruộng đất công đều kỳ động đến quyền lợi của từng người, từng hộ. Để cố tránh phản ứng của từng cá nhân trong một biển tiểu nông, về mặt lễ lối làm việc, các xã ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ tuy có khác nhau về chi tiết, nhưng đều tuân thủ một nguyên tắc chung đã được cố định trong luật pháp của các triều đại từ Lê sang Nguyễn. Đại khái là mọi người dân nam giới đều được xếp hạng, mỗi hạng gồm những người có cùng một địa vị trên thang tôn ti xã hội và được nhận phần ruộng ngang nhau. Thực ra, qua điều tra hồi cố, tôi

vẫn chưa nắm được những chi tiết về cách xếp hạng trong trường hợp đang bàn đây, từ nguyên tắc xếp cho đến tiêu chuẩn khẩu phần của từng hạng, dù chỉ trong giai đoạn cuối của thời Pháp thuộc. Một câu hỏi day dứt: Các hạng nói đây có khớp với các hạng của tập thể dân hàng xã hay không? Tất cả diện tích quân phân, tất nhiên, cũng được chia thành nhiều khẩu phần, mà số lượng ứng với số người được nhận ruộng (mỗi khẩu phần gồm nhiều mảnh nhỏ có thể cách xa nhau). Sau đó, hợp dân lại để công bố mức ruộng được chia theo từng hạng người, nhưng người được nhận phần ruộng cùng hạng có khi phải rút thăm để giải quyết việc phân phối từng khẩu phần cụ thể. Để khỏi phải đi vào các chi tiết rườm rà có liên quan đến tổ chức đo đạc và chia khẩu phần, chỉ xin nói rằng đại diện của các giáp thường có mặt ở đấy. Hơn thế nữa, xin nhắc lại rằng, có xã, trước diện tích ruộng đất công quá hạn hẹp, đành chia từng phần lớn cho các giáp, và mỗi giáp, như đã nói qua một đoạn trên, lại đem bán đấu giá phần được chia để lấy tiền đóng sưu cho toàn giáp, tiền còn lại thì đem chia đều cho mọi thành viên, hoặc giữ làm quỹ chung. Trong trường hợp có cuộc họp dân hàng xã, bao giờ ban quân phân (gồm đại diện của chính quyền xã và của các giáp) cũng phải trình bày trước cách làm việc của mình trong mối quan hệ với ruộng đất cụ thể, thậm chí nói rõ hợp thể của từng khẩu phần một, để cho ai nấy đều thông suốt, và, nếu cần, thì cất tiếng đòi điều chỉnh lại.

Sau rốt, cuộc sống tinh thần của cộng đồng làng xã Việt nói chung, đặc biệt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, tự kết tinh, trên bình diện ý thức hệ tôn giáo, quanh một hình thái thờ phụng tập thể: thờ “*thành hoàng*”. Khái niệm gốc Trung Hoa này vốn chỉ vị thần trấn ở thành (thành) và hào (hoàng), những kiến trúc phòng ngự bao quanh một trung tâm chính trị - quân sự thời cổ.

Cũng như bao khái niệm khác, thành hoàng, khi từ đất người chuyển qua đất Việt, đã dần trút bỏ nội dung cũ để mang một nội dung mới hẳn. Tín ngưỡng thành hoàng trong xã hội Việt cận đại có nhiều nguồn gốc phức tạp, trong đó phải kể đến các nguồn gốc bản địa: một vị thần đất, một nhân vật còn sót lại từ những thần thoại xưa, cũng có thể là linh hồn của những người đầu tiên đến khai thác một vùng đất đai, hay tổ tiên của một dòng họ lớn ở địa phương... Từ những tiên đề tạm kể trên đây, thành hoàng hẳn còn tiếp thu thêm nhiều yếu tố mới, kể cả một số nhân vật lịch sử của các triều đại, để chung đúc nên diện mạo thống nhất của vị thần bảo vệ từng làng xã(66). Bởi vì, nhà nước quân chủ tập quyền Việt Nam, trong cố gắng trường kỳ nhằm ngày càng vươn tay ra dài hơn để nắm cho chặt thêm nữa vô vàn điểm tựa cư ít nhiều tự trị, không thể bỏ qua mà không lợi dụng một hình thái thờ phụng trong đó đã kết tinh lại tất cả thần thái của làng Việt cổ truyền: buông rơi nó là mặc cho làng mạc tha hồ sử dụng một đòn bẩy tinh thần để cường điệu biệt tính địa phương; nắm lấy nó là có trong tay một lợi khí để tuôn dần vào đầu óc của từng nông dân ở sâu trong làng xóm những lê lối suy nghĩ phù hợp với quyền lợi của chế độ quân chủ tập quyền.

Quá trình trên có thể đã bắt đầu từ lâu, trước khi ngôi “*đình*” ra đời với tư cách là một hình thức kiến trúc độc đáo và một nơi thờ tự đặc biệt, khác hẳn ngôi “*chùa*” về mọi mặt, để rồi dần dần đẩy lùi chùa khỏi mặt trước của sinh hoạt tôn giáo làng mạc. Theo hiểu biết hiện nay của giới lịch sử mỹ thuật Việt Nam, thì kiến trúc đình có lẽ chỉ mới xuất hiện từ thế kỷ XV mà thôi(67). Dù sao, số lớn những sự tích thành hoàng cổ nhất còn lọt đến tai chúng ta hôm nay, dù vẫn giữ được ít nhiều thi vị dân gian, thực ra đã được bộ Lễ của nhà Lê trung hưng (thế kỷ XVII) nhào nặn lại cho hợp với những nhu cầu tinh thần của triều đại.

Một chi tiết lý thú: triều đình còn qui tất cả các vị thần được thờ trong nước, kể cả thành hoàng, vào hệ thống tôn ti kiểu quân chủ. Đứng trong hệ thống, thành hoàng cũng được thăng phẩm trật, từ triều vua này qua triều vua kia, và người phong tước vị mới cho thần chính là nhà vua đang trị vì.

Triều đình phong “sắc” cho từng thành hoàng một, và kèm theo sắc phong là bản “*thần phả*” của bộ Lễ, mà tinh thần cứ ngấm dần vào nhận thức của nông dân qua các dịp đọc “*sớ*” hay “*văn tế*”, vào các kỳ tế lớn hàng năm tại đình. Có thể nói rằng, thông qua chức năng của bộ Lễ, triều đình Việt Nam, từ Lê đến Nguyễn đã thành công trong việc “quân chủ hóa” nhân vật thành hoàng, mặc dù vị thần này vẫn giữ được trên diện mạo một số vết tích đủ cổ kính để làm bằng cho quá khứ xa xưa của tập tục thờ ngài. Nhưng một hình thái tôn giáo, dù được bơm căng chất chính trị, vẫn phải thông qua nghi lễ mới phát huy được tác dụng của nó. Mà vai trò của triều đình dừng lại ở sắc và thần phả. Giờ đây là vai trò của xã.

Từ nay, thành hoàng ngự giữa lòng thôn xã, trong hậu cung của đình, vừa như điểm tập kết của tinh thần làng mạc muôn thuở, vừa như điểm tỏa chiếu của uy quyền quân chủ. Không lạ rằng ngôi đình, nơi thành hoàng ngự, nhô lên giữa cảnh quan làng xóm trồng lúa nước, vừa như trung tâm tế tự tập thể, vừa như trung tâm của bộ máy chính quyền quân chủ cơ sở, nói chung là biểu tượng về mọi mặt của cuộc sống làng xã, và với tư cách đó đã đi vào tình cảm của người nông dân ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ như là một hình ảnh thân thuộc về “*làng xưa xóm cũ*”:

“Qua đình ngả nón trông đình,

Đình bao nhiêu ngôi thương mình bấy nhiêu”.

(Ca dao)

Được như vậy, không phải chỉ vì đình là trung tâm chính trị, là nơi hội họp của dân làng xã dưới sự điều khiển của các chức sắc và lý dịch, mà trước hết, và chủ yếu là vì đình là nơi diễn ra hàng năm các cuộc tế lớn, với nghi thức hài hòa, có khả năng thu hút được đa số dân làng đến tham dự, trong lòng thành kính, và, nếu gặp năm được mùa, còn là nơi diễn ra “hội làng”, với bao trò chơi lôi cuốn được mọi lứa tuổi đến xem, thậm chí đến tranh đua tài nghệ trong niềm vui chung. Nói tóm lại, đình là một trung tâm cộng cảm. Tuy nhiên, đằng sau những hoạt động tôn giáo và vui chơi có tác dụng gây cộng cảm ấy, một lần nữa, trên bình diện tổ chức, lại phải có sự cộng tác giữa bộ máy chính quyền ở cấp xã và các giáp. Trong trường hợp này, chính quyền là người cầm trịch. Bởi nhiều lẽ, ít nhất cũng là vì nguồn tài chính cần thiết cho việc tổ chức, tức hoa lợi của ruộng công dành cho việc tế tự chung, là do chính quyền quản. Mặt khác, “*hội hè đình đám*” lại là hoạt động cộng cảm, và chính vì thế mà đòi hỏi sự tham gia chung của mọi người có liên quan. Ở đây hầu toàn bộ cư dân làng xã, tức tất cả những ai sống dưới sự bảo vệ siêu nhiên của vị thần được thờ trong đình, thì giữa người và người chỉ có thể thực sự cộng cảm trong bình đẳng. Dẫu có cái khung của tổ chức giáp mới cung cấp được cho mọi người thế bình đẳng ấy, dù nó chỉ là ảo ảnh. Nhờ vậy, trong một vài ngày lễ lạt, ai nấy tạm quên đi (và quên được) những mâu thuẫn hằng xuyên trong cuộc sống “thế tục” hàng ngày, để cùng nhau sống cái không khí vừa phấn khích, vừa lâng lâng, rất khó tả của hội lễ đồng quê. Đây không phải là nơi dành để miêu tả nghi lễ tại đình, cũng như hội làng diễn ra trong và quanh đình(68). Hay nói một cách rất tóm tắt rằng, việc thờ cúng thành hoàng chiếm một mật độ khá đặc trên lịch âm - dương: ngoài khoảng mười

bảy “*tuần tiết*” chính hoặc quan trọng trong một năm, ứng với những trọng điểm về thời tiết qua bốn mùa, hoặc với một số khâu lao tác chính trong chu kỳ trồng lúa nước, thậm chí có liên quan đến tiêu sử (có thể là huyền hoặc, nhưng vẫn cụ thể) của vị thành hoàng được thờ tại đình, còn thì mỗi ngày mồng một và rằm hàng tháng đều đòi hỏi “*nhang khói*”. Trong số các tuần tiết nói trên, ít nhất cũng có hai lần tế lớn, thường rơi vào mùa xuân và mùa thu. Nghi thức tế gồm nhiều khâu lễ thức, chủ yếu do chức sắc hàng xã (toàn là những vị có chân trong phe tư vấn) đảm nhiệm. Sự tham gia của cư dân làng xã trong khung của các giáp, không nổi bằng, đương nhiên, nhưng không vì vậy mà quá kém phần quan trọng. Theo lệ thói của rất nhiều xã ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, mỗi giáp phải sắm cỗ riêng, bằng tiền đóng góp của mọi thành viên. Từng giáp khiêng cỗ của mình ra đình dự tế, và điều đó có lẽ còn quan trọng hơn là khi lễ xong lại khiêng cỗ về nhà cai giáp để tổ chức ăn uống tại đấy, trong nội bộ giáp mình. Đó là nói tình hình phổ biến. Trong trường hợp hàng xã ăn chung tại đình, ngoài các chức sắc lớn được đề cao bằng những chỗ ngồi riêng ra, còn thì mọi người đều ngồi ăn theo từng giáp. Như vậy, từng nông dân sống trong làng xã, thông qua tổ chức giáp mà dâng lễ vật lên thần bảo vệ làng xã, và tham dự bữa ăn cộng cảm trong không khí bình đẳng của giáp. Trong một hình thái tôn giáo đã “quân chủ hóa” như việc thờ cúng thành hoàng, giáp vẫn là môi trường cần thiết để tạo mối thông quan giữa người dân quê với thế giới siêu linh, và để dấy lên giữa họ với nhau niềm cộng cảm không thể thiếu trong tế lễ cộng đồng. Thiếu mối thông quan và niềm cộng cảm ấy, thì việc thờ cúng thành hoàng không còn gây được tác dụng mà nhà nước quân chủ chờ đợi ở nó.

Vài năm một lần, nếu điều kiện vật chất cho phép, thì làng

xã lại nhân một trong hai kỳ tế lớn mà “*mở hội*”. Trong dịp này, nghi thức cúng tế vẫn tuân thủ mô thức chung, mà nguồn gốc, dù đúng dù sai, được các nhà Nho đẩy ngược về tận thời Chu bên Trung Hoa, tuy có phức tạp hơn, so với những lần tế khác, vì bao gồm nhiều khâu lễ thức lớn. Điều đáng lưu ý, trong khuôn khổ câu chuyện đang bàn, là cỗ do các giáp sắm cũng to và tốn kém hơn nhiều. Trong số những lễ vật do từng giáp khiêng ra đình để dự tế, phần quan trọng hơn cả có lẽ là một lợn, mà phong tục Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ đòi hỏi phải để nguyên con (chưa pha ra để làm các món ăn). Mua, nuôi, và vỗ con lợn tế này, mà nghệ thuật sống sót của nông dân ở đây, để tỏ lòng tôn trọng đối với lễ vật chính dâng lên thần linh, gán cho tên gọi là “*Ông Y*” (vì nó phải nặng trên một tạ), là việc được chuẩn bị từ một năm trước. Nhiệm vụ đó, cai giáp phải đảm đương: nói một cách khác, trừ một số biệt lệ ra, còn thì từng thành viên của giáp, đến lượt mình, sẽ hưởng được vinh dự (và phải chịu gánh nặng) dâng lễ vật quan trọng nhất lên thần linh, bằng của cải do bàn tay mình làm ra, vì nói chung thì ai rồi cũng có lúc nhận chức cai giáp trong một năm. Tại đình, một ban do chức sắc cử ra, thường gồm tất cả những cai giáp trong xã, kiểm tra cỗ của từng giáp, xem có đúng với những tiêu chuẩn được lệ làng quy định từ lâu không. Cỗ nào lớn nhất, giáp ấy được thưởng. Đây là vấn đề thể diện của từng tập thể nhỏ trước hàng ngàn con mắt soi mói của một cộng đồng lớn hơn mình và bao trùm lên mình, vì vậy mà các giáp đều ganh đua nhau sắm cỗ lớn.

Tùy phong tục từng làng, hội kéo dài ra một số ngày, trong đó hai sinh hoạt mà cái đình cuốn hút được nhiều người nhất là lễ “*rước kiệu*” và các trò chơi diễn ra quanh đình. Kiệu sơn son thếp vàng của thành hoàng được dân rước qua các con đường làng, từ đền, nơi thờ khởi nguyên, đến đình, nơi thờ vọng, nhưng

là diễn trường của cuộc tế, giữa cờ, quạt..., và nhiều nghi trượng khác, trong tiếng nhạc và tiếng trống chiêng inh ỏi. Trong một số trường hợp đặc biệt, lễ rước kiệu còn nhằm dựng lại, bằng phong cách tượng trưng, một đoạn tiết cụ thể trong tiểu sử của vị thần (thường là một trận đánh). Điều tôi muốn nói ở đây là đám rước, dù thuộc dạng nào, đều được phân thành nhiều bộ phận, mỗi bộ phận phụ trách một thể loại nghi trượng chẳng hạn, hay thủ một loại vai có liên quan đến đoạn tiết được dựng lại. Mà mỗi bộ phận như thế lại gồm trai tráng của một giáp. Trong khi đó thì các vị chức sắc, dù từng vị là thành viên của giáp nào, đều tập trung lại với nhau đi theo kiệu, kể trước người sau tùy thứ tự phẩm trật. Chỉ trong đám rước thôi, mà ta đã thấy xen kẽ hai hình thức tổ chức, có thể nói là hai “xã hội” nguồn gốc khác nhau, hai quan niệm, hai thế giới tinh thần. Có điều cả hai đều chấp nhận nhau, dung hợp nhau, “đan” vào nhau, trong thế bất bình đẳng: bộ máy chính quyền của nhà nước quân chủ ở vị trí cầm chịch, còn giáp thì ở vị trí phối thuộc. Giáp vẫn còn sống sót qua các trò chơi được tổ chức vào dịp hội làng: trong nhiều trường hợp, giáp cử những tay tài ba nhất của mình ra đua tranh giật giải, lấy tiếng cho giáp nhà, dù là vật voi, chọi trâu, chọi gà..., miễn là trò chơi không đòi hỏi phân người chơi thành hai phe (như đánh cầu, đánh phết...)(69). Và, cũng như trong lễ rước kiệu, ở đây bộ phận cầm chịch (treo giải, theo dõi cuộc đấu bằng những hồi trống nào nức, trao giải giữa tiếng pháo nổ liên hồi...) vẫn là bộ máy chính quyền ở cấp xã, được đại diện quanh sới vật, trên bãi chọi, bởi một số chức sắc.

IV. NHÌN CHUNG LẠI

Từ một số tư liệu điền dã tản mạn trên đây, tôi đã thử sắp xếp lại thành một “phác thảo” về diện mạo chung của làng Việt cổ truyền ở Bắc Bộ trong cơ cấu tổ chức của nó, kể cả cách vận

hành của cơ cấu ấy. Một “phác thảo” tất nhiên chưa phải là một “chân dung” hoàn chỉnh và cụ thể. Hơn thế nữa, trên bước đường sắp xếp, nhiều khi tôi đã phải dừng lại trước những câu hỏi dấy lên từ tài liệu, từ sự kiện, và thử giải đáp chúng trong khung chung của “phác thảo”. Không tạm thời đưa ra những giải đáp, không thể hoàn thành “phác thảo”. Như tôi đã nói ngay từ đầu, các giải đáp ấy chỉ là những “giả thuyết làm việc, mà rồi đây người đi điền dã sẽ có dịp thay thế dưới ánh sáng của tài liệu mới”. Thực ra, toàn bộ “phác thảo” cũng chỉ là một giả thuyết làm việc. Dù sao một khi đã “phác thảo” xong, cũng phải nhìn lại lần cuối, dù chỉ để đánh giá các nét chính, xem thử chúng có bắt được vào nhau hay không.

Nhìn chung lại, ta thấy gì qua cơ cấu tổ chức của từng làng Việt cổ truyền ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ?

1. Ta thấy một tiểu xã hội trồng lúa nước, chen chúc giữa vô vàn tiểu xã hội đồng dạng, nhưng vẫn độc lập với nhau, đã phân hóa giai cấp, nhưng cơ bản là xã hội tiểu nông, trong đó mọi người dân nam giới đã đến tuổi trưởng thành được tập hợp lại thành nhiều hình thức tổ chức khác nhau: ngõ, xóm, họ, giáp, phe, phường, hội... Mỗi hình thức tổ chức tập hợp người trên cơ sở một nguyên tắc riêng, trong một tinh thần riêng, để thỏa mãn một nhu cầu riêng. Từng người tiểu nông một có mặt trong hầu hết các hình thức tổ chức, do đó có khả năng tự thực hiện trên nhiều chiều của cuộc sống xã hội và tinh thần;

2. Mỗi hình thức tổ chức nói trên không được gắn liền bằng một mối liên hệ hữu cơ nào với các hình thức tổ chức khác, và, trừ giáp ra, cũng không chịu tác động trực tiếp của bộ máy nhà nước quân chủ cơ sở. Có thể nói, mỗi đơn vị của từng hình thức tổ chức tồn tại như một “ốc đảo” đối với các đơn vị cùng và khác hình thức tổ chức. Giữa vô vàn đơn vị “ốc đảo” ấy, hương ước,

trong đó còn ánh lên chút ít hồi quang của tập quán pháp truyền miệng thời xa xưa, nhưng lại do bộ máy chính quyền ở cơ sở vận dụng, chỉ đóng vai trò của một cương lĩnh lỏng lẻo, vì nó đề cập đến cá nhân, không đề cập đến tổ chức;

3. Đối diện với một biển tiểu nông tư hữu, trong đó mỗi người đeo đuổi một thân phận riêng, phân tán trong khung của vô vàn đơn vị “ốc đảo” tách rời lẫn nhau, bộ máy chính quyền ở cơ sở không hy vọng gì nắm được con người thông qua mọi hình thức tổ chức, mà lâm vào tình thế phải trực tiếp tác động lên từng cá nhân một, buộc từng cá nhân thực hiện những đòi hỏi của nhà nước quân chủ trung ương tập quyền;

4. Để làm tròn nhiệm vụ ấy, mà không gây ra những mâu thuẫn quá nghiêm trọng, khiến thế thăng bằng, tương đối của xã hội bị đe dọa, bộ máy chính quyền ở cơ sở không thể đơn thuần thi hành chuyên chế. Chuyên chế là chính. Đã đành. Nhưng, cùng với việc thi hành chuyên chế, nó còn phải ra sức tranh thủ nữa, tranh thủ để đảm bảo việc thực hiện chuyên chế. Đây không phải là hai ứng xử đối đầu nhau, nhưng đều cần thiết, mà là một ứng xử hai mặt, khiến bộ máy chính quyền ở cơ sở luôn luôn “lâm tình hướng”. Đây còn là một thách đố lớn, mà nó nhất thiết phải đáp ứng;

5. Muốn vậy, bộ máy chính quyền ở cơ sở không còn cách nào khác, nếu không phải là chọn lựa, giữa những hình thức tổ chức sẵn có trong cuộc sống tập thể phức tạp của dân cư làng xã, hình thức nào thích hợp nhất, để vận dụng như một lợi khí, nhằm thông qua nó mà tác động lên từng cá nhân trong biển tiểu nông. Hình thức được chọn là giáp. Với nguyên tắc tiến thân một cách đồng đều theo các lớp tuổi nối tiếp nhau trên dòng thời gian, giáp có khả năng đặt vô số cá nhân, với những cuộc sống nhỏ nhoi, riêng lẻ của họ, vào một khuôn chung, bằng ảo ảnh về

một thân phận đồng nhất, qua đó mà tạo nên được trong chốc lát một không khí bình đẳng rất thích hợp với tâm lý tiểu nông. Không khí ấy càng thích hợp trên bối cảnh một nông thôn đã bị hút chặt vào vòng quay của chế độ quân chủ, nhưng còn bảo lưu một số vết tích bình đẳng của công xã nông thôn xưa;

6. Sự phối hợp giữa bộ máy chính quyền quân chủ ở cơ sở và các giáp trong làng xã không chỉ là quan hệ hàng xuyên, nhằm mục đích quản dân, để giữ xã hội tiểu nông mạnh mún trong một thế thăng bằng tương đối, tạo điều kiện ổn định cần thiết cho nhà nước quân chủ trung ương tập quyền dễ bề áp đặt những yêu sách của mình. Hơn thế nữa, nhu cầu của công việc phải làm tròn kịp thời trước các cấp quan liêu bên trên càng thắt chặt mối quan hệ ấy, khiến có lúc, có chỗ, hai bên như lồng vào nhau, bước đầu “tiêu hóa” lẫn nhau. Giáp, với tư cách là một hình ảnh ảo, nhiều khi chỉ hành động răm rắp theo hướng của bộ máy chính quyền ở cơ sở, cơ hồ biến thành một cấu kiện của bộ máy ấy. Bộ máy chính quyền ở cơ sở cũng lắm phen lâm tình thế phải nhân nhượng với giáp, thậm chí tiếp nhận cả vào lòng mình phần nào đó nguyên tắc trọng xỉ của giáp;

7. Tuy nhiên, trong mọi trường hợp, bộ máy của chính quyền quân chủ ở cấp xã, với nguyên tắc tôn ti của nó, đều tranh thủ nắm vai trò cầm trịch, còn vai trò của giáp chỉ là phối thuộc. Như vậy, làng xã Việt ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, với tư cách là một kết cấu tổ chức phức tạp, tồn tại và vận hành trên cơ sở một mối kết hợp, có thể nói là một thỏa hiệp, tưởng chừng rất mỏng manh, nhưng thực ra khá bền chặt, vì mềm dẻo;

8. Và cuối cùng, nếu chúng tôi thả cho trí tưởng tượng vượt chút ít lên bên trên sức chứa của tài liệu điền dã, thì có thể nói rằng, chỉ khi nào thế thăng bằng tương đối của xã hội tiểu nông trong chế độ quân chủ bị phá vỡ hoàn toàn dưới sức thúc bách

của nạn đói kém, gây ra bởi năng suất thấp, áp lực dân số, thiên tai, và bàn tay vơ vét của triều đình, mà hậu quả thường thấy là xóm làng xiêu tán, thì sự phối hợp “nhịp nhàng” nói trên cũng bước vào khủng hoảng. Trong những điều kiện nhất định, những tiểu nông bị va chạm nặng nề, nghĩa là đa số dân cư làng xã có đủ cơ sở thực tế để nhận thức ra rằng họ không thể chịu đựng lâu hơn nữa sức ép quá tải của một nhà nước quân chủ quan liêu nhiều tầng, nhiều lớp. Dưới thiên tài phát động và tổ chức của một nhà nho (như Nguyễn Hữu Cầu, Cao Bá Quát...), thường là hàn nho (như Cao Bá Quát), có thể không nghèo, nhưng có lý do để bất mãn với chế độ vua quan (như Nguyễn Hữu Cầu), thậm chí là chúc sặc (như Cai tổng Vàng), nhưng dù là gì thì cũng sống giữa lòng thôn ổ, được chứng kiến tận mắt nỗi thống khổ của dân quê, họ nhất tề đứng dậy dùng vũ khí để tự vệ kháng, mà không cần phải viện đến khả năng điều hòa dựa trên ảo tưởng của hình thức tổ chức giáp nữa. Giờ đây, họ đoàn kết với nhau trên một cơ sở mới, cũng là thân phận chung, nhưng một thân phận rất thực, làm bằng “*mồ hôi - nước mắt*” của chính bản thân. Đây, trong muôn mặt, ắt hẳn là không khí đậm trước của những cuộc khởi nghĩa nông dân to rộng từng nổ ra ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ, đặc biệt trong thế kỷ XVIII.

Hà Nội, 1979-1980

1. Dưới ngòi bút của các tác giả đương thời được mệnh danh là “tác giả Đông Dương” (auteurs indo-chinois) này, công trình đáng lưu ý nhất về tổ chức của làng xã Việt ở Bắc Bộ có lẽ là một cuốn sách mỏng của một quan cai trị Pháp từng có dịp bám sát đề tài của mình: P.Ory - *La commune annamite au Tonkin* (Xã An Nam ở Bắc Kỳ), Paris Augustin

Challamel, 1894.

2. Về ảnh hưởng của Fustel de Coulanges, đối với các tác giả “Đông Dương” và các quan cai trị Pháp ở Việt Nam vào những thập niên cuối của thế kỷ trước, sau đây là một lời nhận xét của M.Ner: “Như vậy, cuốn sách của Fustel từng đóng một vai trò hai mặt: vừa là sách hướng dẫn cho công việc nghiên cứu khoa học, vừa là sách hướng dẫn cho các quan cai trị của chúng ta” (tr.7 của thư tịch dẫn dưới đây). Vào đầu thế kỷ này, và vẫn trong các giới gọi là “Đông Dương” (các giới người Pháp ở Đông Dương), lẽ lẽ đã có những người lên tiếng chống lại xu hướng đồng nhất xã hội Việt cổ truyền với “thành bang cổ đại”. Nhưng phải chờ đến năm 1930 mới có người phê phán xu hướng nói trên một cách có hệ thống. Xem: M.Ner - *Centenaire de Fustel Coulanges. La cite antique et l'Annam d'autrefois* (Kỷ niệm một năm ngày sinh của Fustel de Coulanges. Thành bang cổ đại và xứ An Nam thời xưa), Hà Nội, 19e Cahier de la Societe le Geographie (Kỷ yếu thứ 19 của Hội Địa lý học), 1930.

3. Một trong những trường hợp điển hình nhất, vào những năm 30 và buổi đầu những năm 40, có lẽ là các bài báo ký tên Hoàng Đạo, được đăng tải đều đặn dưới đề mục “Bùn lầy nước đọng” trên mặt tạp chí “Phong Hóa” (về sau đổi tên là “Ngày Nay”), trong đó tác giả da diết lên tiếng tố cáo nổi cơ cực vật chất và tinh thần của người nông dân chìm đắm trong một kiểu sống cổ xưa. Có thể kể thêm Ngô Tất Tố, một nhà nho chuyển theo văn hóa mới, tác giả một cuốn tiểu thuyết - phóng sự, trong đó các sự kiện tham nhũng của chức sắc hàng xã và hương lý được miêu tả bằng một ngòi bút chân thực: *Việc làng*, Mai Linh, Hà Nội, 1937.

Nhưng, về những lời công kích đầu tiên đối với phong tục tập quán làng mạc, đâu có phải chờ đến những năm 30, tức là vào lúc đã lắng đọng, tại các đô thị lớn, một tầng lớp trí thức được đào tạo qua nhà trường Pháp. Ngay từ những năm áp sát Đại chiến thế giới lần thứ I, Phan Kế Bính (cũng là một nhà nho theo “tân học”), từng cho đăng trên

“Đông Dương tạp chí” nhiều bài báo ngắn, mỗi bài giới thiệu một mặt của tổ chức làng xã, trong đó tác giả không tiếc lời công kích tập quán này hay tập quán kia mà ông đánh giá là lạc hậu, dẫu rằng giọng điệu chung vẫn là ôn hòa. Các bài báo nói trên, về sau, được tập hợp lại thành sách dưới đầu đề *Bộ quốc sử, Việt Nam phong tục*, No spécial du “Đông Dương tạp chí”, 18 Juillet, 1916.

4. Sau một thời gian chuẩn bị khá dài, Viện Sử học sắp triệu tập, vào những năm 1971-1972, một cuộc hội nghị khoa học về *Làng xã cổ truyền*. Do tình hình chiến cuộc đương thời, cuộc gặp mặt không diễn ra. Nhưng các bản tham luận đã hoàn thành lúc bấy giờ, cùng một số bài viết từ dạo ấy theo cùng một phương hướng đề tài, gần đây, đã ra mắt người đọc trong hai tập sách *Nông thôn Việt Nam trong lịch sử*, Hà Nội, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, tập I (1977), tập II (1978).

5. Trần Từ - *Tìm hiểu làng Việt Nam cổ truyền, Làng xã Hương Sơn, Ghi chép dân tộc học*, Hà Nội, tạp chí “Nghiên cứu lịch sử”, 1975, số 165, tr.35.

6. *Làng*, từ Nôm, chỉ đơn vị tụ cư nhỏ nhất nhưng hoàn chỉnh của người nông dân Việt. *Xã*, từ Hán chỉ đơn vị hành chính thấp nhất ở các vùng nông thôn Việt. Trên vùng đồng bằng và trung du Bắc Bộ, *xã* của người Việt có thể bao gồm từ một đến nhiều *làng*, tùy từng trường hợp. Được tích hợp vào một *xã*, *làng* trở thành yếu tố cấu thành của một đơn vị hành chính, và, bây giờ, mang tên thôn (lại một từ Hán). Như vậy, với *làng* và *thôn*, ta đứng trước hai thuật ngữ gần như đồng nghĩa, nhưng mang những sắc độ khác nhau: *làng*, với hàm nghĩa tình cảm của nó, được sử dụng chủ yếu trong ngôn ngữ thông thường; còn *thôn*, với một biểu nghĩa nặng chất hành chính, thường được dành cho các văn bản chính thức. Mặt khác, trong nhiều trường hợp, *xã* lại chỉ gồm có mỗi một làng, do đó có thể xảy ra những trường hợp lẫn lộn giữa hai từ. Vả chăng, trong ngôn ngữ hàng ngày của họ, người nông dân ở Bắc Bộ hay nối hai từ lại thành một từ kép, mà nghĩa được mở rộng ra, do đó có phần mơ hồ: *làng xã*.

7. Một ví dụ: về các loại địa vực mà nhà vua phong cho quý tộc lớn từ thế kỷ XI đến thế kỷ XIV, những *thái ấp, điền trang*... cũng như các loại ruộng đất mà nhà vua ban cho hãn quý tộc và quan lại lớn, những *thế nghiệp điền, thác đao điền, lộc điền*..., các văn bản xưa, kể cả biên niên sử, chỉ nêu tên gọi, mà không nói rõ nội dung. Cũng vậy, trong trường hợp các đơn vị hành chính ở cấp thấp, nào *hương, trường, giáp, giang, động, sách*... Không sẵn trong tay tư liệu nào tỉ mỉ hơn về các khái niệm trên, mà ta có quyền giả thiết là rất quan trọng đối với việc tìm hiểu những quan hệ sản xuất từng được thiết lập ở cơ sở của các xã hội cổ truyền, nhiều nhà sử học hiện đại, khi đề cập đến lịch sử Việt Nam thời xưa, tạm thời xếp mọi triều đại từ thế kỷ X đến thế kỷ XIX dưới một nhãn hiệu chung: “chế độ phong kiến”.

8. Xem lại chú thích 4.

9. Trần Từ, Bài đã dẫn, tr.35.

10. Trần Từ, Bài đã dẫn, tr.45.

11. Trong khuôn khổ bộ máy hành chính hiện nay, đơn vị cơ sở vẫn chính thức mang tên *xã*. Nhưng đây không phải là *xã* nhỏ cổ truyền bao gồm từ một đến vài làng (xem chú thích 6). *Xã* mới mà một số người ăn nói cẩn thận cứ quen miệng gọi là “*đại xã*” (*xã* lớn), có lẽ để phân biệt với *xã* nhỏ ngày xưa, thường chiếm lĩnh một địa vực khá rộng lớn, đôi khi gần bằng *tổng* cũ, do đó bao gồm khá nhiều làng. Nhân đây, xin nói rõ thêm rằng cấp *tổng* đã biến khỏi bộ máy hành chính hiện đại. Bị tích hợp vào một thực thể vượt nó xa, *làng* cũ, dưới tên gọi *thôn* (xem chú thích 6), chỉ là một phân thể của *xã* lớn. Với phong trào hợp tác hóa, *thôn*, dù nằm trong khung hành chính của *xã*, đã trở thành một hợp tác xã cấp trung, tức một đơn vị sản xuất và phân phối có thể nói là độc lập, làm chủ tập thể một khu vực canh tác (bao quanh hay kề sát một khu vực cư trú). Thế là *làng* cũ vô hình trung vẫn ẩn hiện bên dưới thực thể *thôn*, đằng sau bộ mặt một hợp tác xã sản xuất nông nghiệp. Phong trào hợp tác hóa không ngừng tiến lên, từ gần hai mươi năm nay, *thôn* chỉ còn là một - hai đội sản xuất phụ thuộc vào một hợp

tác xã, chứ không phải là đội sản xuất, cho nên thôn (tôi muốn nói *làng cũ*) chứng kiến quá trình đất đai canh tác của mình, cũng như diện mạo riêng của mình, tan dần vào *xã* lớn (nay đã được đồng nhất với hợp tác xã). Tất nhiên, còn phải tính đến tâm lý con người và truyền thống làng mạc. Nhưng đó lại là chuyện khác.

12. Trần Phương, Hoàng Ước, Lê Đức Bình, *Cách mạng ruộng đất ở Việt Nam*, Hà Nội, Nhà xuất bản Khoa học xã hội, 1968, tr.14.

13. “Bán công bán tư” là một tính từ được sử dụng rộng rãi hồi Cải cách ruộng đất (1953 - 1956), để chỉ loại ruộng đất không thuộc quyền sở hữu tư, mà cũng không thuộc quyền sở hữu công của làng xã. Ruộng đất “bán công bán tư” thuộc quyền sở hữu chung của từng tập thể nhỏ tồn tại trong lòng làng xã. Đó, chẳng hạn, là trường hợp *ruộng họ*, tức ruộng đất thuộc quyền sở hữu chung của một tập thể tông tộc, hay trường hợp *ruộng hậu*, tức ruộng đất vốn thuộc quyền sở hữu tư, nhưng được chủ cũ biến thành sở hữu chung của một tập thể nhỏ trong lòng làng xã, để cho tập thể này đều đều thờ tự mình, khi mình đã qua đời.

14. Trần Phương, Hoàng Ước, Lê Đức Bình, *Sách đã dẫn*, tr.148.

15. Trần Phương, Hoàng Ước, Lê Đức Bình, *Sách đã dẫn*, tr.32.

16. *Xóm*, theo cách hiểu thông thường nhất, là phân thể của khu cư trú một làng, còn *ngõ* chỉ lối đi nhỏ trong làng. Nhưng, nhìn dưới góc độ tổ chức, mỗi một từ trong hai từ trên lại mang thêm một nghĩa phụ: *xóm* chỉ hình thức tổ chức tập hợp những người đại diện cho một hộ trong cùng một xóm; *ngõ* cũng chỉ một hình thức tổ chức tương tự, nhưng chỉ liên quan đến các hộ cộng cư dọc một ngõ. Hai hình thức tổ chức này sẽ được miêu tả qua các đoạn tiếp sau.

17. Để tham khảo một cách phân loại tỉ mỉ hơn, xem: P. Gourou - *Les paysans du delta tonkinois. Etude de géographie humaine* (Người nông dân ở vùng châu thổ Bắc Kỳ. Nghiên cứu về địa lý học nhân văn), Paris, Editions d' Art et d'Histoire, 1936, tr.237-249.

18. Ở mức đơn giản nhất, kiến trúc cây hương chỉ gồm một cột gỗ (thường là một thân cây không to mấy), chôn xuống đất và cao vừa tầm

vai, đỡ một tấm gỗ chữ nhật, trên đó người ta đặt một bát hương để thờ. Dưới dạng ấy, cây hương xuất hiện trong từng vườn, làm nơi thờ thần của từng mảnh thổ cư, hoặc đầu từng ngõ, từng xóm, như ta đang bàn, làm nơi thờ thổ thần ngõ, thổ thần xóm. Phúc tạp hơn một chút, nó được che bằng mái tranh. Ở một mức cao hơn nữa, toàn bộ kiến trúc, từ cột đến mái, được xây lợp bằng gạch, ngói và vôi vữa, nhưng vẫn giữ đặc điểm một cột. Còn ở mức cực hạn, thì đấy hẳn là *Chùa Một Cột* ở Hà Nội.

19. Mấy chữ sổ nhân danh chỉ có nghĩa là sổ ghi tên người. Một thắc mắc: trên sổ nhân danh của xóm, của ngõ, tên các chủ hộ được ghi theo thứ tự nào? Theo thứ tự trước sau của các ngôi nhà từ cổng vào tận cùng ngõ chẳng? Nếu thế thì tính các nhà bên phải của lối đi trước, hay bên trái trước? Hoặc giả theo thứ tự trở về làng cũ sau mỗi lần xiêu tán? Thậm chí ghi lung tung, không tuân thủ một nguyên tắc nào cả, miễn tên mọi chủ hộ trong ngõ, trong xóm, đều có mặt trên sổ nhân danh? Trên thực địa, thắc mắc của tôi chưa hề được cụ nào giải đáp cho rành rẽ. Kể ra, đối với sinh hoạt của ngõ, của xóm, thứ tự tên người trên sổ nhân danh không mấy quan trọng, dù chỉ vì chức vụ trưởng ngõ, trưởng xóm không đem lại đặc quyền gì. Đến phần bàn về tổ chức giáp, ta sẽ thấy rằng thứ tự ghi tên từng thành viên trên sổ (cũng gọi là sổ nhân danh), trong trường hợp đó, lại có tầm quan trọng của nó.

20. Khái niệm *gia đình hạt nhân* (famille nucléaire) thường được dùng chỉ loại gia đình phân đến độ nhỏ nhất “một đôi vợ chồng và con cái chưa vợ chưa chồng của họ”, như tôi vừa giới thiệu ngay trên. Trong khi đó thì gia đình Việt đã chấp nhận chế độ đa thê, mà biểu hiện phổ biến nhất của chế độ này, trong xã hội Việt cổ truyền, là sự chung sống của các bà vợ khác nhau và con cái chưa vợ chưa chồng của họ với nhau và với ông chồng chung, dưới một mái nhà chung, và trong khuôn khổ một nền kinh tế chung. Đây, theo tôi, không còn là gia đình hạt nhân nữa. Không sẵn một thuật ngữ chuyên môn nào trong tay, tôi đành viện đến một khái niệm quả có mơ hồ, nhưng được cái “dân gian”, do

đó mà cũng thuận tai, *gia đình nhỏ*, để chỉ cả hai loại gia đình đang bàn: loại vừa nêu trên đây, và gia đình hạt nhân.

21. Nguyễn Từ Chi, *Croquis Mường* Ký họa Mường, Hà Nội, tạp chí Etudes Vietnamiennes, số 32, 1971, tr.118.

22. Nội dung của khái niệm gia đình mở rộng (famille étendue) có thể biến động đôi chút từ tác giả này qua tác giả kia. Nói chung, nó chỉ tập hợp nhiều gia đình hạt nhân, hoặc gia đình nhỏ (xem chú thích 20), thấy đều nhận là cùng chung tổ tiên, nhưng không nhất thiết cùng chung sống dưới một mái nhà. Nếu chỉ thế thôi, thì tổ chức *họ* của người Việt cũng là một dạng gia đình mở rộng. Tuy nhiên, theo quan niệm phổ biến, thì một đặc điểm khác nữa của gia đình mở rộng là các gia đình nhỏ hợp thành nó, tuy có thể cư trú riêng rẽ, nhưng vẫn chung nhau một nền kinh tế. Họ của người Việt không có đặc điểm đó.

23. Lưu ý rằng, khi đề cập đến mặt này hay mặt kia của nền văn hóa Việt cổ truyền, các tác giả Pháp được mệnh danh là “tác giả Đông Dương” cứ có xu hướng đi tìm tiền lệ trong lịch sử Trung Hoa thời cổ. P.Ory, chẳng hạn, trước khi giới thiệu chế độ ruộng đất công của làng xã ở Việt Nam, đã dành ba trang sách cho chế độ *tỉnh điền* thời Chu. Rõ ràng rằng, dưới mắt của tác giả, chế độ thứ hai là mẫu mực tất yếu của chế độ thứ nhất. Xem P.Ory - (Sách đã dẫn), tr.67-69. Cũng vậy, khi đề cập đến các mối quan hệ về mặt tổ chức tông tộc và làng xã C.Briffault, người đã tìm ra nguồn gốc của “thành bang An Nam” trong “nền văn minh Trung Hoa cao cấp hơn”, khẳng định rằng mỗi “cộng đồng làng xã” ở Việt Nam thoát tiên là một “tập hợp thị tộc”, và chính do ảnh hưởng Trung Hoa mà tập hợp ấy trở thành một “liên hợp có ý thức... gồm nhiều gia tộc liên minh với nhau”. Xem: C.Briffault - *La cité annamite* (thành bang An Nam) - Tập I: *La fondation* (Buổi khởi dựng). Paris, Librairie de la Société du Recueil J.B.Sirey et du Journal du Palais, 1909, tr.4-8. Còn có thể đưa ra những ví dụ tương tự.

Tuy nhiên, thái độ tri thức được phản ánh trên đây không có gì đáng ngạc nhiên. Được đào tạo theo truyền thống nhân văn học Hy Lạp, các

“tác giả Đông Dương” có lẽ đã đồng nhất tình hình “man dân” tiếp xúc với nền văn minh La Mã với tình hình của người Việt từng sống ngàn năm dưới ách Bắc thuộc, ngày nào cũng phải tiếp xúc với các văn bản bằng chữ Hán (viên chức bản địa thời bấy giờ chưa thạo Pháp văn), ít nhiều họ đều có Hán học, do đó xu hướng tự nhiên của họ là quy chiếu vào tài liệu Trung Hoa, trong bất cứ vấn đề gì có liên quan đến nền văn minh Việt Nam. Riêng về quan niệm của C.Briffauil, đừng quên rằng, cho đến đời Tống (thế kỷ X - XIII), bộ máy quản lý làng mạc Trung Hoa còn dựa phần nào trên các trưởng tộc.

24. Vốn là một tổ chức mang chất “dân gian”, do đó có phần ẩn tàng so với các tổ chức chính thức, *giáp* không được các tác giả trước đây viết về làng Việt cổ truyền ở Bắc Bộ lưu ý đúng mức. Nói đâu xa, am hiểu phong tục tập quán cổ như cụ Phan Kế Bính, một nhà nho theo “tân học” từ đầu thế kỷ, mà, khi giới thiệu tổ chức làng xã, cụ hầu như không dả động gì đến *giáp*. Xem: Phan Kế Bính (Sách đã dẫn). Còn P.Ory thì chỉ nhắc đến tổ chức này có một lần thôi, mà lại hiểu lầm rằng đây là một phân thể của thôn về mặt địa vực. Xem P.Ory (Sách đã dẫn), tr.8-9. Gần đây hơn nhiều, Toan Ánh, một cây bút chuyên về nếp sống nông thôn cổ truyền Bắc Bộ, nhưng viết tại Sài Gòn trong thời Mỹ chiếm đóng, khi đề cập đến *giáp*, chỉ miêu tả để nêu bật tính chất “dân chủ” trong sinh hoạt của nó, không nói lên được diện mạo đặc biệt, cũng như vai trò của nó trong cuộc sống làng xã. Xem: Toan Ánh - *Nếp cũ. Làng xóm Việt Nam*, Sài Gòn, 1968, tr.142-147.

25. Số lượng *giáp* trong một làng thường là số chẵn. Hơn thế nữa, tên đặt cho các *giáp* trong một làng thường đối xứng lẫn nhau: đã có *giáp Thượng*, thì hầu như chắc chắn có *giáp Hạ*; *giáp Đông* đi đôi với *giáp Đoài*... Số lượng chẵn và thế đối xứng nói trên khiến tôi ngờ ngợ rằng cách phân *giáp* có tuân thủ một nguyên lý lưỡng hợp nào đó. Tất nhiên, không phải không có những trường hợp mà số lượng *giáp* trong một làng là một số lẻ (năm, bảy)... Nhưng, nguyên lý lưỡng hợp, nếu có, tất không thể cưỡng được bao lần dân làng xiêu tán vì nạn đói, nạn lụt,

ôn truyền, nhưng, do dân số không còn như cũ, không thể tránh được những biến đổi nhỏ (ví như số lượng giáp).

Ngoài ra, xin lưu ý rằng tên gọi các giáp thường là tên chỉ phương hướng: *giáp Bắc*, *giáp Đông*, *giáp Thượng*, *giáp Hạ*... Cho nên, cũng không thể loại trừ khả năng tổ chức các giáp trong một làng có liên quan đến vũ trụ luận đã chìm trong đêm tối của thời gian. Nếu quả như thế thì số lượng lẻ của các giáp trong một làng không có gì lạ, người Đông phương chúng ta vốn không chỉ quan niệm vũ trụ “tứ phương”, mà cả vũ trụ “ngũ phương” nữa: Đông, Tây, Nam, Bắc, và Trung tâm. Thật ra, trong nhiều làng còn có cả *giáp Trung*, mà giáp này mang tên thường đứng một mình, không đi đôi với một giáp nào khác để đáp ứng nguyên lý đối xứng trong cách đặt tên.

26. Thực ra, hiện tượng bỏ giáp cũ để gia nhập giáp khác cùng làng, tuy hết sức hiếm, vẫn không thể không có. Sau mỗi lần xiêu tán (xem chú thích 25), khi dân làng trở về mảnh đất tụ cư cũ, số người có mặt không thể không thay đổi. Lúc ấy, sự phân bố các ngõ, xóm có thể không biến đổi là bao, do gắn liền với thổ cư thuộc quyền sở hữu riêng của từng hộ, nhưng hợp thể các giáp có khả năng được xóc lại. Gần đây, giáo sư Trần Quốc Vượng, qua điều tra hồi cố trên thực địa, đã gặp một số trường hợp bỏ giáp cũ để gia nhập một giáp khác (cùng làng), mà lý do là mâu thuẫn nội bộ. Dù sao, những trường hợp ấy chỉ là biệt lệ, loại biệt lệ góp phần khẳng định quy luật. Và nguyên lý chung vẫn là: bố ở giáp nào, con ở giáp ấy.

27. Thiết chế các *lớp tuổi* (classes d'âge), mà dân tộc học còn gặp ở nhiều cộng đồng sơ khai, là thiết chế thông qua đó từng thành viên của cộng đồng cải tiến thân phận xã hội của mình theo dòng năm tháng: đời người được phân thành nhiều chặng đường, mà ngôn ngữ dân tộc học thống nhất ước gọi là “lớp tuổi” (cũng có thể gọi là “lúa tuổi”, theo cách nói quen thuộc của người Việt), và địa vị xã hội của từng cá nhân được nâng dần từ lớp tuổi này qua lớp tuổi kia. Theo dõi phần trình bày về tổ chức giáp, bạn đọc ngoài ngành dân tộc học sẽ có một ý niệm rõ

hơn về thiết chế đang bàn.

28. *Đấng cai*: Cũng có người gọi là “*đương cai*”. Tôi chưa có điều kiện để xác minh xem cách gọi nào là đúng (nói cách khác gán cho khái niệm một nghĩa đen riêng).

Cai đám, ông đám: Tại một số làng, hai cách gọi này không chỉ người đại diện giáp, mà được dành cho các lão ông được giáp cử ra để tham gia vào ban kiểm soát cỗ bàn của xã, vào các dịp tế lớn tại đình.

Câu đương: Riêng từ này hoàn toàn tối nghĩa, nếu chỉ qui vào tiếng Việt hiện đại. Phải chăng đây là một từ cổ (gốc Nam Á hay Nam Đảo?) chỉ còn đọng lại trong trường hợp đang bàn, và một trường hợp khác tương tự: trong hội đồng hương chức của làng Việt ở Nam Bộ trước năm 1904 (tức trước năm người Pháp tiến hành cuộc “cải lương hương chính” đầu tiên trong miền này), chức *câu đương* giữ nhiệm vụ giải quyết các trường hợp kiện cáo lặt vặt giữa dân làng với nhau.

Giáo sư Trần Quốc Vượng còn nhắc chúng tôi rằng, nếu căn cứ vào *Đại Việt sử ký toàn thư*, bộ sử ra đời hồi thế kỷ XV, dưới triều Lê, thì chức *câu đương* vẫn còn có mặt trong bộ máy chính quyền ở cơ sở ít nhất cũng cho đến thế kỷ XIII, dưới triều Trần: bấy giờ, thái sư Trần Thủ Độ có lần đi kinh lý các xã để kiểm tra sổ sách, kiểm tra xong thì cho cứ “câu đương”. Vẫn theo anh Vượng, văn cảnh của đoạn sử ấy không cho phép người đọc ngày nay định rõ chức năng cụ thể đương thời mà chức viên đó đảm nhiệm.

29. Về mô thức thứ hai này, mà tôi cũng từng có dịp tiếp xúc qua điều tra hồi cố trên thực địa, xem: Toan Ánh, sách đã dẫn, tr.146.

30. Nguyễn Kinh Chi và Nguyễn Đồng Chi, *Mọi Kontum*, Huế, Imprimerie du Mirador, 1937, tr.62-63.

31. Trong khuôn khổ thiết chế các lớp tuổi (xem chú thích 27), lễ chuyển tiếp (rites de passage) là lễ qua đó một người được chuyển từ một lớp tuổi thấp lên một lớp tuổi cao hơn. Trong những trường hợp mà thiết chế các lớp tuổi được bảo lưu một cách tương đối nguyên vẹn mãi cho đến gần đây (ở Mélanêdi, ở châu Phi đen, tại một số tộc người ở

Đông Nam Á nữa...), các lễ chuyển tiếp, đặc biệt lễ chuyển tiếp chính trong đời người, mà dân tộc học quen gọi là *lễ nhập môn* (rites d'initiation), có khi là một chuỗi những thử thách nguy hiểm. Tất nhiên, trong trường hợp người Việt, khi mà thiết chế các lớp tuổi chỉ còn để lại một hồi quang nhợt nhạt trong tổ chức giáp nữa thôi, thì những lễ chuyển tiếp được đơn giản hóa đến cực độ, đến mức chỉ còn là thủ tục trình diện (trình làng, khi lên đình), hay ăn mừng (khao vọng khi lên lão...). Dù sao, với quan niệm cải tiến thân phận qua các lớp tuổi, cái chết cũng có thể được xem là một lần chuyển tiếp: chuyển lên thân phận tối cao của con người, thân phận *tổ tiên*. Phải chăng chính vì thế mà người Việt, chẳng hạn, không ăn sinh nhật như người Tây phương, trái lại “ăn giỗ”, nghĩa là chỉ kỷ niệm ngày chết? Ít nhất thì đây cũng là ý kiến của giáo sư G. Condominas, khi trao đổi với chúng tôi. Và chẳng, trong những trường hợp mà thiết chế các lớp tuổi còn giữ được dạng gần như nguyên vẹn, thì mỗi lễ chuyển tiếp được người ta quan niệm là một lần chết đi: *chết đi* khỏi thân phận cũ, để rồi *tái sinh* vào một thân phận mới cao hơn.

32. Đào Duy Anh, *Lịch sử Việt Nam. Từ nguồn gốc đến cuối thế kỷ mười chín*, Tập I, Hà Nội, Nhà xuất bản Xây dựng, 1955, tr.47.

33. *Thái áp* là từ sử cũ dùng để chỉ một vùng đất (bao gồm nhiều làng, thậm chí cả một khu vực rộng lớn) mà nhà vua phong cho từng vương hầu, tức thành viên của tầng lớp đại quý tộc, và quan lại lớn dưới các triều Lý và Trần (từ thế kỷ XI đến cuối thế kỷ XIV). Thái áp dung trong lòng nó những quan hệ sản xuất nào? Đó, vấn đề sinh tử để hiểu lịch sử Việt Nam từ thế kỷ XIV trở về trước, mà, tiếc thay, thư tịch cổ không làm sáng tỏ nổi. Có thể giả thiết rằng, trong phạm vi thái áp phong cho mình, từng vương hầu hay quan lại lớn thu cho bản thân mọi thứ thuế má đảm phụ mà nhà nước thu trên các vùng đất khác. Đi phu và đi lính hãn cũng là những hình thức đảm phụ mà các hộ nông dân trong thái áp phải gánh vác đối với người được phong: dưới triều Trần, mỗi vương hầu đều có đạo quân bảo hộ của mình. Điều biết chắc:

thái ấp không phải cha truyền con nối như lãnh địa của lãnh chúa thời Trung cổ ở châu Âu, nghĩa là chỉ thuộc quyền chiếm hữu của người được phong cho đời của người ấy thôi.

34. *Xã trưởng*, nếu ta căn cứ vào nghĩa đen, có thể gọi lên hình ảnh một người cầm đầu xã, và chỉ *một* thôi, chẳng khác gì *lý trưởng* dưới thời Nguyễn (thế kỷ XIX; và mãi đến trước Cách mạng tháng Tám 1945, nếu tính cả sự tồn tại của nhiều thiết chế Nguyễn trong khung của chế độ thuộc địa). Nhưng, nếu căn cứ vào một văn kiện được ban bố dưới triều Hồng Đức (Vua Lê Thánh Tông, thế kỷ XV), thì từ đang bàn lại có khả năng chỉ một tập thể ba người cầm đầu xã: *xã chính*, người đứng đầu tập thể này; *xã sử*, *xã tư*. Lời lẽ của văn bản nói đây quá cô đọng, có phần khó hiểu, cho nên, theo tôi, vấn đề còn treo đấy. Xem: *Hồng Đức thiện chính thư* (bản dịch Việt văn của Nguyễn Sĩ Giác), Sài Gòn, Nam Hà ấn quán, 1959, tr.54-55. Cuốn sách này gồm một ít văn kiện về nội chính được ban bố dưới triều Hồng Đức, mà người tuyển chọn đánh giá là “thiện chính” (chính trị tốt). Theo lời tựa của bản dịch dẫn trên, tuyển tập có lẽ ra đời dưới triều Mạc (thế kỷ XVI).

Dựa trên một dị bản Hán văn khác của cùng tuyển tập ấy, giáo sư Trần Quốc Vượng đã lấy hộ tôi tên gọi ba nhân vật hợp thành tập thể được mệnh danh là *xã trưởng*: *xã chính*, người cầm đầu tập thể đó; *xã sử*, người phụ tá xã, *xã giám* (chứ không phải *xã tư*), người phụ trách việc tuần phòng trong xã.

35. Cùng với văn kiện vừa dẫn trên (xem chú thích 34), một văn kiện khác, cũng được ban bố dưới triều Hồng Đức, có nói đến hiện tượng bầu cử *xã trưởng*. Xem: *Hồng Đức Thiện chính thư* (bản dịch đã dẫn), tr.54-55. Như vậy, điều tối thiểu có thể khẳng định là tập quán bầu xã quan đã tồn tại ít nhất cũng từ thế kỷ XV. Tất nhiên, còn có chuyện bầu *câu đường* hồi thế kỷ XIII (xem chú thích 28), nhưng, như ta đã rõ, nội dung của khái niệm *câu đường* hồi ấy đến nay vẫn còn tầm tối.

Vấn kiện pháp lý vốn cô đọng, do đó mà khó hiểu, nhất là khi không còn được soi sáng bằng mọi chi tiết của môi trường xã hội vốn qui định nó, cho nên cũng có thể hiểu vấn đề một cách khác. Chẳng hạn, trước thế kỷ XV, *xã quan* là quan lại mà triều đình cử về các địa phương để kiểm soát sự vận hành của các bộ máy quản lý dân ở cơ sở, phần nào đó tương tự các *missi dominici* của Charlemagne bên Tây Âu thời cổ, còn ở làng mạc thì vẫn tồn tại bộ máy quản lý gắn liền với các thiết chế công xã dân chủ của “công xã nông thôn” xưa. Nhưng, từ thế kỷ XV về sau, không còn quan lại do triều đình cử về nữa, chỉ còn bộ máy quản lý vừa nói thôi, mà các thành viên, từ đây, được mang danh *xã quan*. Nếu quả thế, thì việc bầu *xã trưởng* đâu phải là một “phát kiến” của thế kỷ XV, mà chỉ nên được xem là một vết tích của nền dân chủ công xã. Tất nhiên, đấy chỉ là một hướng tìm tòi.

36. P.Vial, *L'Annam et le Tonkin* (Trung Kỳ và Bắc Kỳ), Paris, 1866: dẫn theo Toàn Ánh, Sách đã dẫn, tr.107.

37. P.Ory, Sách đã dẫn.

38. P.Ory, tr.14.

39. Toàn Ánh, Sách đã dẫn, tr.111.

40. Khái niệm “agôra” xuất hiện lần đầu tiên trong sử thi của Homère, nhà thi hào Hi Lạp thời viễn cổ, để chỉ hai ý: 1) Đại hội nhân dân công xã; 2) Quảng trường làm nơi họp cho đại hội ấy. Đến khi xã hội Hy Lạp đã bước hẳn vào thời kỳ lịch sử (gọi là thời “cổ điển” của Hy Lạp), “agôra” vẫn tồn tại ở trung tâm các đô thị lớn, với một số biến chuyển về chức năng: Đại hội nhân dân đô thị thì dời đi chỗ khác, còn “agôra” trở thành nơi họp vui của nhân dân, nơi hội họp, thậm chí nơi biểu diễn kịch và thể dục thể thao. Tuy nhiên, chức năng cũ vẫn còn để lại chút hồi âm: khi nhân dân đô thị họp để quyết định việc trục xuất một người ra khỏi thành bang, thì nơi gặp mặt là “agôra”.

41. Tôi muốn nói đến tình trạng của xã hội Thái dưới chế độ phìa - tạo, và xã hội Mường dưới chế độ nhà lang. Cũng có thể tính vào đây cả những vết tích của chế độ quảng trong xã hội Tày trước kia nữa, mà

tiếc thay, chưa ai đi vào tìm hiểu cho sâu.

42. P.Ory, Sách đã dẫn, tr.28-29, 39-42.

43. Phan Kế Bính, Sách đã dẫn, tr.66-67.

44. P.Ory, Sách đã dẫn, tr.50. Những đạo dụ của các vua triều Nguyễn có liên quan đến tổ chức làng xã hợp thành một hệ tư liệu gốc rất quan trọng, đối với ai muốn đi sâu vào các biến thiên của chính quyền cấp xã qua triều đại cuối cùng ở Việt Nam. Rất tiếc rằng hơn ba mươi năm chiến tranh vừa qua đã làm mất mát rất nhiều “châu bản” (gọi thế vì các văn bản này mang lời phê ghi bằng son của nhà vua), trong đó có những đạo dụ nói trên. Trong khi chờ đợi các nhà tư liệu học phát hiện ra và tập hợp lại những gì còn sót từ hệ châu bản của triều Nguyễn, chúng tôi chỉ còn biết tạm thời dựa vào một vài bản dịch ra Pháp văn, hoặc lễ tế được dẫn trong các công trình nghiên cứu, hoặc được tuyển chọn thành tập, dưới ngòi bút của những G.Briffault, R.Deloustal, J.B.E Luro...

45. Cấp tổng trong hệ thống chính quyền quân chủ, cùng với chánh tổng và phó tổng, những người chịu trách nhiệm về cấp này trước quan lại bên trên, là cả một mảnh đất hoang, chưa ai đào bới. Hai nhân vật vừa nêu trình ra một diện mạo thực “ôm ờ”. Một mặt, họ thường được chọn lựa trong số những địa chủ có máu mặt nhất hàng tổng, trong khi lý dịch ở cấp xã thường chỉ là trung nông lớp trên như ta đã biết. Mặt khác, nhà nước quân chủ không hề dự trù cho họ một bộ máy nào cả, để họ nắm lấy mà quản lý dân trong phạm vi vùng đất họ được giao trên danh nghĩa, còn lý trưởng, ở cấp xã lại có dưới tay một bộ máy đơn giản nhưng hoàn chỉnh. Về mặt này, điển hình nhất có lẽ là nét sau đây trong lề lối làm việc của quan lại xưa; các trát của quan huyện trực tiếp về tận xã, không thông qua tổng. Nói tóm lại, chánh - phó tổng chỉ có danh, không thực có quyền. Trong chừng mực nào có thể xem đây là hồi quang xa xôi của các nhân vật được sử cũ coi là “hào trưởng” địa phương?

46. P.Ory, Sách đã dẫn, tr.18-23. Tác giả phản ánh tình hình mà

ông đã có nhiều dịp tiếp cận cho đến gần cuối thế kỷ XIX (cuốn sách được xuất bản vào năm 1874). Bấy giờ, người Pháp ở Việt Nam còn bận hoàn thành công việc bình định, chưa rảnh tay để tác động một cách sâu sắc vào cơ cấu tổ chức của bộ máy chính trị ở cấp xã. Chỉ từ những năm 20 của thế kỷ này, sau khi đã bình định xong miền đất mới chiếm và đặt cơ sở cho công cuộc khai thác kinh tế, thì họ mới tiến hành ở Bắc Bộ trước sau ba đợt “cải lương hương chính”, cụ thể vào các năm 1921, 1927, và 1941, qua đó mà biến đổi nhiều tính chất và diện mạo của chính quyền cơ sở. Vì những lý do dễ hiểu, tôi đặt lại các tổ chức chính trị ở cấp xã vào thời kỳ P.Ory viết, không đề cập đến các biến đổi về sau.

47. Từ của một tộc Anhiêng Mỹ châu mà dân tộc học đã tiếp thu vào vốn thuật ngữ của mình để chỉ một tập tục lạ: các thủ lĩnh ganh đua nhau bằng cách mở những cuộc chèn chén rất to, người tổ chức sau cố vượt người tổ chức trước, với mục đích tự đề cao trước dư luận chung. Ở mức cực hạn, xong tiệc, người tổ chức chèn chén còn đốt hết của cải còn lại của mình. Được dùng theo một nghĩa rất chung thuật ngữ “pốt lát” có thể quy chiếu vào mọi biểu hiện khoe của bằng tiệc tùng linh đình.

48. Nhân bàn về *hội*, xin nhắc lại một điều đã nói qua một đoạn trên: trong giáp, những người cùng tuổi xem nhau là *bạn đồng niên*, và cùng nhau tập hợp trong một tổ chức lấy ăn uống làm nội dung sinh hoạt, nhằm thắt chặt *tình đồng niên*. Tổ chức ấy cũng được gọi là “hội”: hội đồng niên.

49. Phan Kế Bính, Sách đã dẫn, tr.99-103.

50. Nói “tuyệt không làm nông” cũng chỉ là nói theo “cơ cấu hữu thức” của người địa phương thôi. Nói đâu xa, một làng chuyên nghề gốm như Bát Tràng (nay thuộc ngoại thành Hà Nội), đã thế lại là làng duy nhất không có địa bạ mà tôi được biết (vì không có khu canh tác, chỉ có khu cư trú), ấy thế mà, từ trước Cách mạng tháng Tám, số hộ sống không bằng nghề gốm chẳng phải ít: đa số buôn bán vặt, một số

người nghèo đi làm thuê làm mướn cho người có ruộng ở nơi khác, có hộ xâm canh qua làng lân cận.

51. Cảm giác (chưa được xác minh đầy đủ) của tôi là cơ cấu tổ chức của làng thủ công không chỉ lặp lại cơ cấu của làng nông nghiệp, mà còn lặp lại dưới một dạng chặt chẽ hơn nhiều. Nếu quả thế thực, thì điều đó không phải khó hiểu lắm. Vốn có một cuộc sống kinh tế tương đối bảo đảm hơn so với làng nông nghiệp, không bị đe dọa bởi nạn thất bát thường do thiên tai gây ra (lũ lụt, hạn hán, sâu bọ...), làng thủ công ít có khả năng xiêu tán, và không ở trong tình thế cứ phải xóc đi xóc lại các tổ chức của mình.

52. Trong một bản trả lời viết tay, giáo sư Trần Quốc Vượng chỉ cho tôi rõ: “Dưới triều Lê (thế kỷ XV - XVIII), các khu vực tụ cư tập hợp những người cùng nghề được gọi là *phường*. Chẳng những thế, căn cứ vào cuốn *Lê triều hội điển* (viết hồi thế kỷ XVIII), thì, thời bấy giờ, trên đất tỉnh Thanh Hóa ngày nay, các làng thủ công cũng được gọi là “phường”. (53). Toan Ánh, Sách đã dẫn, tr.225-226.

54. Toan Ánh, Sách đã dẫn, tr.226-230.

55. *Recueil des coutumes rhadees du Darlac* (Sưu tập các tập quán của người Radê ở Đắc Lắc), do L.Sabitier sưu tầm, D.Antomarchi dịch và chú thích, Hanoi, I.D.E.O., 1940.

56. Phan Kế Bính, Sách đã dẫn, tr. 87-90.

57. Toan Ánh, Sách đã dẫn, tr.231-256.

58. Trong số những văn kiện về nội chính được ban bố dưới triều vua Lê Thánh Tông (thế kỷ XV), có một điều luật rõ ràng nhằm mục đích hạn chế việc làng xã lập hương ước. Xem: *Hồng Đức thiện chính thư* (bản dịch đã dẫn), tr.102-105. Có thể tóm tắt lại nội dung cơ yếu của văn bản này thành năm điểm: 1) Làng xã không nên có khoán ước riêng, bởi lẽ đã có luật pháp chung của nhà nước; 2) Riêng làng xã nào có những tục khác lạ thì có thể lập khoán ước và cấm lệ; 3) Trong trường hợp đó, thảo khoán ước cho làng xã phải là người có chức phận chính thức, có nho học, có tuổi tác, có đức hạnh; 4) Thảo xong, khoán

ước của làng xã còn phải được quan lại cấp trên duyệt, và, nếu cần, thì bác bỏ; 5) Một khi làng xã đã có khoán ước rồi, mà vẫn còn những kẻ không chịu theo, cứ nhóm họp riêng, thì những kẻ đó sẽ bị quan trên trị tội.

Ở đây, thái độ hai mặt của nhà nước quân chủ hiện lên khá rõ: một mặt, ngỡ vực biệt tính của từng làng xã, mà hương ước phản ánh và chính thức hóa; mặt khác, trong chừng mực phải chấp nhận biệt tính ấy, thì thông qua hương ước mà áp đặt mô hình tổ chức của nhà nước quân chủ trung ương tập quyền.

59. Xem chú thích 54.

60. Một ví dụ. Một truyện gây cười trong kho truyền thuyết Việt, nhưng lại có hơi hướng thần thoại, đưa ra một cặp tổ tiên xa xưa với những sinh thực khí quá khổ: hai vị ấy mang tên “ông Tú Tượng” và “bà Nữ Oa”. Như ta đều rõ, Tú Tượng là một khái niệm của triết học Trung Hoa thời cổ (Kinh Dịch), còn Nữ Oa là tên một nhân vật nữ trong thần thoại Trung Hoa: ở đây ảnh hưởng của nền văn minh láng giềng Bắc phương là rõ rệt. Tuy nhiên, tích truyện Việt hoàn toàn khác tích Nữ Oa, càng không liên quan gì đến triết lý Dịch, mà hoàn toàn khớp với tích “ông Đùng - bà Đà” của người Mường, tộc đồng gốc với người Việt. Trong khi đó, hai tên “ông Đùng” và “bà Đà” lại được truyền thuyết Việt gán cho một cặp tổ tiên khác, mà sự tích trình rõ mô típ thần thoại “cuộc loạn luân khởi nguyên”: hai nhân vật này, trước kia, được nhiều làng ở Hải Hưng thờ làm thành hoàng.

61. Xem các chú thích 27 và 31.

62. Trong số các lễ chuyển tiếp (xem chú thích 31) đánh dấu các lớp tuổi (xem chú thích 27) nối tiếp nhau dọc đường đời của con người, quan trọng nhất là lễ chuyển người chưa được xã hội xem là thành niên lên địa vị con người hoàn chỉnh, thành viên chính thức của cộng đồng, mà dân tộc học ước gọi là *lễ nhập môn* (rites d'initiation). Trong một số trường hợp (ở châu Phi đen chẳng hạn), lễ này bao gồm những thử thách có khi nguy hiểm cho tính mệnh của người thụ lễ, còn trong đa

số các trường hợp thì nó mang tính chất giáo huấn (truyền đạt cho người thụ lễ một số kiến thức có liên quan đến sản xuất, hoặc một số bí mật về tôn giáo). Nhiều nhà dân tộc học ở nước ta còn gọi lễ này là *lễ thành đình*.

63. Trong một số xã hội nông nghiệp sơ khai (ở châu Đại Dương, ở châu Phi đen...), cư dân nam giới tại từng điểm tụ cư tập hợp nhau thành một tổ chức công khai gọi là *hội nam giới* (societes des hommes), có thể vừa là khung của các thiết chế các lớp tuổi, vừa là nơi bàn về mọi công việc của làng, ít nhiều làm thay chức năng và lấn át vai trò của cuộc họp dân làng. Trong một số trường hợp, hội nam giới còn bị thay thế bởi *hội bí mật* (societés sercètes), một tổ chức không công khai, mà không phải ai cũng có quyền tham gia, trong đó có thể còn tồn tại ít nhiều vết tích của thiết chế các lớp tuổi. Với những cuộc sinh hoạt ẩn tàng, với những nghi lễ đặc biệt, hội bí mật tạo ra một không khí rùng rợn trong cuộc sống làng mạc, tự cho phép kiểm tra mọi công việc của làng, thậm chí thủ tiêu người này, kẻ kia, lấn át vai trò của thủ lĩnh làng.

64. Ngay cả trong trường hợp mà diện tích công điền, công thổ của làng không còn đủ rộng để có thể chia cho mỗi người dân chính thức một khẩu phần (mà phải cất cho mỗi giáp một khoảnh lớn, như ta đã biết), thì đây vẫn là “quyền lợi thiết thân” của người dân quê ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ. Quả vậy, không được ăn ruộng công là một trong những đặc điểm của thân phận người ngụ cư, và không một người dân chính cư nào muốn chung diện mạo với loại người trên.

65. Phan Kế Bính, Sách dã dẫn, tr.79-80.

66. Trong lễ tế tại đình, làng xã không chỉ nhằm vào vị thần lớn nhất, vị có sắc phong của triều đình, mà cả một số thần nhỏ không có sắc phong, do đó mang biệt tính của làng mạc: một đôi rắn (mà nông dân gọi một cách tôn kính là “Ông Cụt - Ông Dài”), thần gắp phân, thần ăn trộm, thậm chí cả dâm thần... Như vậy, khái niệm “thành hoàng”, ít nhất cũng dưới con mắt của người dân quê Việt, là một khái

niệm bao trùm, có thể chỉ chung một lúc nhiều nhân vật siêu nhiên khác nhau. Vào đến miền Trung, tính chất bao trùm ấy càng được nhấn mạnh: trên một lá số tế thành hoàng của một làng cách thành phố Huế không quá xa, tôi từng đếm được danh hiệu của hơn hai mươi vị thần.

67. Quang Trứ và Lâm Biên, *Một vài vấn đề xã thôn Việt Nam qua các tư liệu mỹ thuật*, trong: *Nông thôn Việt Nam trong lịch sử*, tập I, Sách đã dẫn, tr.296-309, và đặc biệt tr.300-301.

68. Để có một ý niệm về nghi lễ tại đình, cũng như hội làng diễn ra quanh đình, xem: Phan Kế Bính, Sách đã dẫn, tr.41-58; Nguyễn Văn Huyền - *La communauté villageois et le culte des genies tutélaires* (Cộng đồng làng và hình thái thờ thành hoàng), Hà Nội, tạp chí “Indochine”, số 9, ngày 9-11-1940; G.Dumoutier - *Une fête religieuse annamite au village de Phù Đổng (Tonkin)* (Một hội lễ tôn giáo An Nam ở làng Phù Đổng, Bắc Kỳ), Paris, “Revue d’histoire religieuse”, 1893; Nguyễn Văn Huyền - *Les fetes de Phù Đổng. Une bataille celeste dans la tradition annamite* (Hội Lễ Phù Đổng. Một trận đánh trên trời, theo truyền thống An Nam), Hà Nội, 1938; Nguyễn Văn Khoan - *Essai sur le đình et le culte du génie tutélaire des villages au tonkin* (Thử bàn về ngôi đình và việc thờ cúng thành hoàng làng ở Bắc Kỳ), Hà Nội, “Bulletin de l’Ecole Francaise d’Extrême - Orient”, XXX, 1931; Toan Ánh, Sách đã dẫn, tr.275-290, 315-322, 338-364, và 380-382; Lê Thị Nhâm Tuyết - *Về một hình thức văn hóa xã thôn: hội làng*, Toan Ánh trong: *Nông thôn Việt Nam trong lịch sử*, tập II, Sách đã dẫn, tr.248-258.

69. Tôi cũng đã gặp trường hợp trò chơi đòi hỏi phân người chơi thành hai phe, nhưng mỗi phe lại gồm những người chơi của một số giáp nhất định: một số giáp chọi với một số giáp, chứ không phải vì có hai phe mà không tính đến giáp nữa.

PHỤ LỤC

I

TỪ RUỘNG CÔNG ĐẾN RUỘNG TƯ

Tình hình ruộng đất công và quá trình biến hóa của nó qua thời gian là một trong những vấn đề tầm tối nhất của lịch sử Việt Nam thời cổ. Tôi thấy cần xin ý kiến các chuyên gia. Và sau đây là lời giảng của hai vị, mà tôi đã ghi lại theo mức độ nhận thức của mình.

Giáo sư Trương Hữu Quýnh

“Trước hết, xin nói về thuật ngữ cái đã, vì có vấn đề thuật ngữ. Nếu bám chặt vào các thư tịch cũ viết bằng Hán văn, thì từ trước cho đến cuối thế kỷ XIV, cả đầu thế kỷ XV *quan điền* là thuật ngữ duy nhất được sử dụng để chỉ hai loại ruộng có thể gọi là “công”: 1) Ruộng thuộc quyền sở hữu đặc biệt của chính quyền quân chủ Trung ương; 2) Ruộng thuộc quyền sở hữu tập thể của dân cư từng làng xã. Từ thế kỷ XV cho đến cuối thế kỷ XVIII, từ “*quan điền*” vẫn tiếp tục được các văn bản sử dụng, với hai nghĩa nêu trên. Tuy nhiên, thỉnh thoảng ta lại thấy xuất hiện một từ mới: *công điền*. Theo tôi, nếu cứ luôn bám chặt thư tịch Hán văn hiện có trong tay, thì phải công nhận rằng thuật ngữ mới này không rõ nghĩa lắm: có những trường hợp hình như nó đặc chỉ loại ruộng đất thuộc quyền sở hữu của nhà nước; trong một số trường hợp khác, nó lại có vẻ như bao gồm hai loại ruộng. Đến thế kỷ XIX, nghĩa là dưới triều Nguyễn, triều đại cuối cùng trên đất Việt Nam, không còn thấy chữ “*quan điền*” nữa, và thư tịch thống nhất dùng thuật ngữ “*công điền*”. Mà chữ này, theo tôi, cũng chỉ còn được dùng để chỉ loại ruộng thuộc quyền sở hữu tập thể của cư dân làng nữa thôi, vì, đến thời Nguyễn, không còn thấy dấu tích của đất đai canh tác thuộc quyền sở hữu của nhà nước nữa.

Vấn đề thuật ngữ là như vậy. Còn hiện tượng ruộng đất công chuyển hóa thành ruộng đất tư thì sao? Về mặt này, có một sự kiện mà tôi cho là đầy ý nghĩa: trong suốt lịch sử của chế độ quân chủ Việt Nam, từ triều Lý đến triều Nguyễn (thế kỷ XI - XIX), thì ruộng nhà vua ban cho quý tộc hay quan lại làm của riêng (như *thể nghiệp quan*, chẳng hạn), mà thường là để thưởng công lao của cá nhân, bao giờ cũng được trích ra từ loại ruộng thuộc quyền sở hữu tập thể của làng xã. Và hiện tượng bao cấp ấy, theo tôi cũng là một hình thức biến ruộng công thành ruộng tư. Con đường chuyển hóa ruộng đất từ công đến tư còn có thể diễn ra dưới một dạng khác: nhà nước quân chủ bán ruộng công của làng xã cho dân làm ruộng tư. Theo sử cũ, vào năm 1252, dưới triều Trần Thái Tông, nhà vua, vì lý do gì nay không rõ, đã bán: “quan điền” cho dân. “Quan điền” như ta đã biết, là một thuật ngữ mơ hồ. Nhưng, căn cứ vào một số văn bản “địa phương”, tôi muốn nói không phải văn bản chính thức của nhà nước, chẳng hạn văn các bia dựng ở địa phương... thì tôi cho rằng đấy là ruộng công của làng xã. Thực ra, việc nhà nước bán ruộng công của làng xã cho dân chỉ được sử cũ phản ánh có một lần đấy thôi. Nhưng chúng ta có quyền tự hỏi: phải chăng hành động của Trần Thái Tông mở đầu cho một xu thế, và còn được lặp đi lặp lại nhiều lần trong lịch sử, mà chẳng qua các sử quan thời xưa không thấy cần thiết phải nhắc đi nhắc lại đấy thôi?

“Mặc dầu thế nào, vào thế kỷ XV, sau giai đoạn thuộc Minh ngắn ngủi, triều đại mới, nhà Lê, đã sung công những ruộng bị bỏ hoang vì chiến tranh, nhập chúng vào hệ thống “quan điền”. Với quyết định này, chúng ta vấp phải một quá trình có thể gọi là “đảo ngược”: giờ thì ruộng tư biến trở lại thành ruộng công. Nhưng quá trình này chắc hẳn không kéo dài. Ngay từ cuối thế kỷ XV, theo lời lẽ của sử cũ, đã có hiện tượng “biến công vi tư” (biến công thành tư). Từ đó cho đến cuối thế kỷ XVIII, thư tịch nhiều lần nhắc đến bốn chữ trên. “Biến công vi tư”? Kể

ra, cũng thực mơ hồ. Nhà nước bán ruộng thuộc quyền sở hữu tập thể của làng xã, như Trần Thái Tông từng làm? Vua lấy ruộng của làng xã cấp cho quan lại lớn? Cường hào địa phương dùng mưu kế và quyền hành mà chiếm ruộng của làng xã làm của tư?... Dù diễn ra dưới những hình thức cụ thể nào, thì hiện tượng “tư hữu hóa” ấy hẳn là một xu thế không cưỡng được. Thư tịch cũ cho ta hai mốc lớn: 1) Trong nửa đầu thế kỷ XVIII, nhà nước cầm đầu xứ Đàng Ngoài bắt đầu đánh thuế ruộng tư, và, ít lâu sau, lại nâng thuế suất ruộng tư lên; 2) Vào nửa đầu thế kỷ XIX, trước những biến động xã hội Minh Mệnh, một vua giỏi về công việc hành chính của triều Nguyễn, đã có lúc định phục hồi thể ổn định chính trị bằng cách biến một số ruộng tư ngược trở lại thành ruộng công”.

Giáo sư Trần Quốc Vượng

“... Về tên gọi, tôi cho rằng thuật ngữ *quan điền* chỉ ruộng công của làng xã dưới hai triều Lý - Trần, còn *quốc khố điền* mới là tên gọi loại ruộng thuộc sở hữu của nhà nước quân chủ. Như vậy, khi, theo lời sử cũ, vào khoảng giữa thế kỷ XIII, vua Trần Thái Tông bán “quan điền” cho tư nhân theo giá 5 quan/1 mẫu, thì tôi hiểu rằng đấy không gì khác hơn là bán ruộng công của làng xã. Thực ra, ruộng tư đâu có chờ đến hành động kể trên của vua nhà Trần mới ra đời. Theo *Đại Việt sử lược*, một bộ sử viết dưới triều Trần (thế kỷ XII - XIV), thì, từ giữa thế kỷ XII, nghĩa là dưới triều Lý, vua Lý Nhân Tông đã định ra một số điều có liên quan đến hiện tượng kiện cáo vì mua bán ruộng đất tư. Ví dụ: ruộng nào đã bán đi mà có vấn đề hẫng hoi, thì chủ cũ không được đòi lại. Như vậy, ruộng tư tất ra đời từ trước những quy định của Lý Nhân Tông. Không rõ các bạn đồng nghiệp của tôi nghĩ thế nào, chứ theo tôi thì ruộng tư rất có khả năng đã xuất hiện từ thời Bắc thuộc. Đấy, tất nhiên, chỉ là một giả thuyết làm việc”.

II

TỔ CHỨC GIÁP TỪ TRUNG HOA ĐẾN VIỆT NAM

Giáo sư Trần Quốc Vượng

“Dựa trên những gì có thể lượm lặt từ các văn bản xưa, nghĩa là chẳng có gì lắm, ít nhất trong chừng mực có liên quan đến lịch sử, của *giáp*, tôi sẽ cố gắng tóm tắt sau đây đôi điều tương đối rõ nét về những bước “thăng trầm”, từ Trung Hoa đến Việt Nam, của tổ chức mà anh quan tâm.

“Thực ra, tổ chức *giáp* đã xuất hiện ở Trung Hoa có muện lắm cũng dưới triều Đường (thế kỷ VII - X), với tư cách là một đơn vị hành chính dưới cấp *hương*. Bấy giờ, miền đất nay là Bắc Việt Nam bị đế chế Đường đô hộ, dưới tên gọi *An Nam đô hộ phủ*: trong khuôn khổ của chế độ *quận - huyện* do người Trung Hoa áp đặt, tổ chức *giáp* đã có mặt ở đây. Cho nên, không có gì đáng ngạc nhiên, nếu như, vào khoảng Đường mạt (cuối thế kỷ IX và đầu thế kỷ X), khi thủ lĩnh bản địa *Khúc Hạo*, với danh nghĩa *tiết độ sứ* (tức thống đốc quân sự) của chính quyền Đường ở *Tĩnh Hải quận* (tên mới của An Nam đô hộ phủ), lợi dụng tình hình rối ren bên chính quốc để xây dựng cho mình một nhà nước quân chủ, thì *giáp* đã có mặt trong số các thiết chế hành chính đương thời. Về các triều đại độc lập dân tộc từ thế kỷ XI đến thế kỷ XV (từ Lý đến Lê sơ), sử cũ, khi đề cập đến các tổ chức xã hội - chính trị, thỉnh thoảng có nhắc đến *giáp*, nhưng chỉ nêu tên gọi, mà không tả rõ nội dung. Phân tích văn bản, tôi giả thiết rằng, đây là một đơn vị hành chính dưới cấp *huyện*. Bi ký của hai thế kỷ XVII và XVIII (các thời Lê trung hưng và Lê mạt), mỗi khi đề cập đến *giáp*, cũng không nói được gì rõ hơn, quá lắm chỉ cho phép đoán định rằng đây là một tổ chức xã hội - chính trị nằm trong lòng của *làng* (nếu ở nông thôn), và của *phường* (nếu ở

thành thị). Đấy, trên những nét lớn, những gì hiện nay chúng ta có thể biết về giáp, nếu căn cứ vào văn bản cũ. Còn về tình hình của tổ chức này trong thế kỷ XIX (triều Nguyễn), thì ít nhiều anh đã biết, qua điều tra trên thực địa.

“Dù sao, điều tôi *cảm thấy*, vì có khi cũng cần “cảm thấy”, là, trước thế kỷ XIX, giáp có lẽ còn là một tổ chức được xây dựng trên cơ sở địa vực. Tên cũ của một làng còn gọi lên ý đó, ví như tám làng ven đô Hà Nội hiện mang tên *Giáp Nhất, Giáp Nhị...*, cho đến *Giáp Bát*”.

Suy nghĩ của người viết (T.T)

Thử căn cứ vào biên niên sử của các văn bản xưa khác để sơ kết, ở mức vắn tắt nhất, những bước “thăng trầm” của tổ chức *giáp* qua lịch sử, giáo sư Vương đã phát biểu một giả thuyết làm việc: trước thế kỷ XIX, *giáp* có thể còn là một tổ chức xã hội - chính trị tuân thủ nguyên lý địa vực. Theo tôi, điểm vừa nêu trên cần được xét lại. Khi điều tra tại làng *Bằng* ở ven đô Hà Nội, tôi may mắn được tiếp xúc với một số bản *khoán ước* của vài giáp trong làng, mà năm viết rải ra từ nửa sau của thế kỷ XVIII đến đầu thế kỷ XX. Theo dõi được qua đó những bước đường của vài *giáp* trong một làng, và chỉ một thôi, rồi đối chiếu, dù ở mức còn sơ lược, với tình hình thời gần đây nhất (vào đêm trước của Cách mạng tháng Tám 1945), tôi không phát hiện được dấu hiệu nào cho phép ngờ vực, trong nửa sau của thế kỷ XVIII, các *giáp* đang bàn đều có mỗi *giáp* một địa vực riêng (bao gồm một số xóm, chẳng hạn).

Nhưng đấy chỉ là một chi tiết. Mặt khác, tôi cho rằng chúng ta có thể đồng tình với luận điểm cơ bản của giáo sư: khi mới xuất hiện trên đất nước ta, *giáp* hết như mẫu hình Trung Hoa của nó, vốn là một đơn vị hành chính, được định vị ở cấp nào thì chưa rõ, nhưng, như mọi đơn vị hành chính, gắn liền với một địa vực nhất định. Nếu quả thực, qua các thế kỷ độc lập dân tộc,

tổ chức này dần dần ruồng hết nội dung ban đầu của nó, để rồi tiếp nhận một nội dung khác, tôi muốn nói để trở thành khung vận hành của thiết chế các lớp tuổi, thì điều đó chẳng có gì lạ: tuân tự Việt Nam hóa các khái niệm gốc Trung Hoa là một trong những nét hằng xuyên của mọi quá trình giao thoa văn hóa giữa mảnh đất này và nước láng giềng to lớn ở phương Bắc.

Tất nhiên, thiết chế các lớp tuổi, để xuất hiện, đâu có phải chờ cho được khái niệm giáp. Nếu, vào một thời điểm nào đó, thiết chế kia đã chọn khái niệm này làm chỗ “dung thân”, thì điều ấy cũng chẳng có gì là bất thường. Bởi lẽ, tùy mỗi xã hội loại biệt, thiết chế các lớp tuổi có khung tổ chức riêng: nửa thị tộc, thị tộc, làng, “hội nam giới”... Vả lại, cái mà các lớp tuổi trong làng xã Bắc Bộ đã vay mượn của giáp, nói cho cùng, chỉ là tên gọi. Nói một cách khác, khi giáp không còn tồn tại nữa với tư cách một tổ chức hành chính cụ thể, thì tên gọi đó vẫn không mất đi, và, từ nay, được dùng để chỉ tổ chức các lớp tuổi.

Đến đây, xin phép quay lại “nguyên lý địa vực”. Về mặt này, kể ra cũng chẳng cần suy nghĩ gì xa xôi cho lắm. Ngoài trung du và đồng bằng Bắc Bộ, người đi điều tra hồi cố trên địa vực còn có thể gặp những trường hợp giáp có địa vực rõ ràng.

Đấy là trường hợp của tộc người Mường, chẳng hạn, mà tôi từng có dịp tiếp xúc nhiều lần trên địa bàn Hòa Bình cũ (nay thuộc tỉnh Hà Sơn Bình). Được định vị trong những thung lũng hẹp ở miền chân núi, địa bàn của tộc người thiểu số này vốn bao gồm nhiều vùng đất nhỏ gọi là “mường”, mỗi mường trải ra trên một thung lũng hay một số thung lũng thông nhau. Đó là tình hình hồi trước Cách mạng tháng Tám 1945. Bấy giờ, từng mường một, với những làng trồng trọt nho nhỏ nép ven bờ các thung lũng, là phạm vi quản lý và bóc lột của một dòng họ quý tộc gọi là “lang”. Người đại diện cho chi trưởng của dòng họ này, trên danh nghĩa, là thủ lĩnh chung của toàn mường, nhưng, thực

ra, chỉ trực tiếp quản lý và bóc lột một số làng thôi, gọi gộp lại là “chiềng”. Còn các đại diện của các chi thứ thì chia nhau nắm các làng ngoài phạm vi chiềng. Bên trên cơ cấu cổ truyền này, nhà nước quân chủ không thể không úp bộ mặt của nó lên: mỗi phường được đồng nhất với một xã, và được phân thành một số “giáp”. Trong trường hợp tôi từng có dịp tìm hiểu kỹ càng nhất, có hai giáp cả thấy: “giáp trong” gồm tất cả các làng trong phạm vi chiềng; còn “giáp ngoài”, tất cả các làng ngoài phạm vi chiềng. Xin nói ngay rằng, ở đây, giáp không được dùng làm khung vận hành của thiết chế các lớp tuổi, mà chỉ là một phân thể hành chính của xã, ở bên trên cấp làng, do đó có một địa vực nhất định: hợp thể các địa vực làng thuộc giáp.

Ta gặp lại cũng hiện tượng trên, hay gần như trên, khi tiếp xúc với nông thôn Việt ở miền Trung, trên đất những tỉnh ở phía Nam vĩ tuyến 18. Ở Thừa Thiên (nay thuộc tỉnh Bình Trị Thiên), chẳng hạn, mãi đến ba năm sau ngày giải phóng, giáp vẫn còn tồn tại ở một số làng, với tư cách khung tổ chức của thiết chế các lớp tuổi, mỗi giáp bao gồm vài xóm, và, như vậy, cũng là một phân thể của làng về mặt địa vực.