

“MƠ HỒ SINH THÁI” TRONG NHẬN THỨC CỘNG ĐỒNG VÀ DIỄN NGÔN PHÁT TRIỂN Ở VIỆT NAM VÀ ĐÔNG Á

Nguyễn Ngọc Thơ*

Lê Thị Ngọc Diệp**

Tóm tắt: Xã hội Việt Nam hiện nay đã và đang tiến sâu trên con đường công nghiệp hóa, hiện đại hóa và hội nhập quốc tế, mức sống người dân nhìn chung đã được nâng cao đáng kể; tuy nhiên, xét trong tổng thể cân bằng động giữa lợi ích trước mắt và lâu dài cũng như giữa cuộc sống người dân với môi trường sinh thái thì dường như sự phát triển ấy chưa cân xứng, hiệu quả và bền vững. Nhiều chương trình hành động và chính sách phát triển ngành, nghề đã dần dà chú ý nhiều hơn vai trò sinh thái, song vẫn chưa thể thoát khỏi bẫy “mơ hồ sinh thái” (quan điểm Karen Thomber 2012), tức đơn thuần coi sinh thái là một “công cụ” (quan điểm Julia Ireland 2010), một dạng nguồn lực để khai thác và là môi trường để phát triển kinh tế - xã hội thay vì coi sinh thái tự thân nó cũng là một đối tượng cũng phải được “thụ hưởng” (hoặc ít nhất là không bị xâm hại) từ phát triển kinh tế. Bài viết này đi từ thảo luận các quan niệm “tính công cụ sinh thái” và “mơ hồ sinh thái” đến phân tích, đánh giá các quan niệm ấy trong nhận thức và thực hành văn hóa - xã hội ở Việt Nam và Đông Á. Ở khía cạnh diễn ngôn phát triển, bài viết khảo tả tổng quát xu hướng khai thác nguồn lực sinh thái để phát triển kinh tế qua trường hợp du lịch sinh thái - cộng đồng ở khu vực Nam Bộ để làm rõ một số vấn đề ngộ nhận sinh thái trong đời sống thực tiễn. Nghiên cứu này nhấn mạnh rằng một khi yếu tố “mơ hồ sinh thái” và “tính công cụ” của môi trường sinh thái chưa được nhận diện và khắc phục đầy đủ thì sự phát triển kinh tế - xã hội dù có lớn mạnh tới đâu đi nữa cũng không thể bù đắp được những mất mát to lớn của mối quan hệ đồng đẳng và cân bằng hữu cơ giữa văn minh nhân loại và môi trường sinh thái.

Từ khóa: Mơ hồ sinh thái, tính công cụ, phát triển kinh tế - xã hội, mối quan hệ con người - sinh thái, du lịch xanh.

1. Đặt vấn đề

Yếu tố sinh thái trong truyền thống văn hóa Việt Nam

Người Việt Nam thường nói “Ăn của rừng rung rung nước mắt”; quả thật trong sâu thẳm tâm thức người Việt ta vẫn kính trọng rừng dù rằng văn minh Việt Nam truyền thống được xây dựng cơ bản ở vùng đồng bằng châu thổ và đậm chất “xa rừng nhạt biển”. Trung tâm

chính trị - văn hóa di dời từ Phong Châu thời kỳ Văn Lang dời xuống Cổ Loa thời Âu Lạc và Thăng Long - Hà Nội của thời kỳ quân chủ cho tới nay là một quá trình dài người Việt “từ giã” núi rừng để hướng về đồng bằng châu thổ. Khi người Việt di cư vào Trung và Nam Bộ, làng xóm lan tỏa đến đâu, đất vỡ đến đó để dân cấy cấy, vun trồng. Tục *cúng việc lễ* của người dân Nam Bộ phản ánh đậm nét tinh thần ấy của tiền dân thuở trước. Ở cửa biển Thái Bình, người Việt quai đê lấn biển để lấy đất trồng trọt, còn ở các triền núi Tây Bắc người ta phát hoang để làm ruộng lúa bậc thang. Các trào lưu kinh tế mới ở Tây Nguyên, Đồng Tháp

* PGS.TS. Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.

** TS. Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.

Mười và Tứ giác Long Xuyên một lần nữa khẳng định sự vươn mình trải rộng của “văn minh trồng trọt” truyền thống.

Là một thành viên của vùng văn hóa Nho giáo, Việt Nam truyền thống đặc biệt chú trọng phương châm “dĩ nông vi bản”, coi sự ổn định xã hội và nền sản xuất nông nghiệp là ưu tiên hàng đầu trong chính sách cai trị của các triều đại quân chủ. Thời kỳ xã hội chủ nghĩa với dòng triết học duy vật biện chứng tiếp tục khẳng định nền tảng sản xuất vật chất chính là động lực thúc đẩy tiến bộ tư tưởng - xã hội (vật chất quyết định ý thức), đồng thời nhấn mạnh tính phổ biến của hiện tượng con người ứng xử, tương tác với môi trường sống để tạo ra của cải vật chất và nâng cao sáng tạo vì cuộc sống. Nói chung, các dòng tư tưởng xã hội chủ đạo xưa nay ở nước ta về cơ bản luôn là hướng vào xã hội, coi sinh thái là môi trường sống, nơi con người tương tác, “tô vẽ”, “nhào nặn” ra của cải vật chất xã hội.

Thời kì sau giải phóng, Việt Nam đã quá chú trọng việc khai thác các nguồn lực từ tự nhiên và con người để phát triển, phần nào đó đã gây tác hại to lớn đối với môi trường sinh thái. Từ tấm bé, chúng ta đã thấm sâu một “chân lý” rằng Việt Nam có “rừng vàng biển bạc”. Trên văn đàn, đã một thời các thế hệ Việt Nam hết lời ca tụng hình ảnh “người xây hồ Kẻ Gỗ”, những anh nông phu hát “bài ca vỡ đất”, những con người với tinh thần “có sức người sỏi đá cũng thành cơm”, với niềm hân hoan của “quê hương 5 tấn” Thái Bình, với một vùng “nông nghiệp trù phú” Đồng bằng sông Cửu Long (ĐBSCL), v.v... Tất cả các “thành quả” ấy đã đóng góp không nhỏ cho sự phát triển của đất nước hôm nay nhưng đều phải trả giá bằng chính môi trường sinh thái. Độ che phủ rừng ở nước ta hiện chỉ xấp xỉ 40%, trong đó có nhiều khu rừng vốn là lâm trường sản xuất gỗ và các sản phẩm khác từ rừng (công

nghiệp khai thác). Sau cơn bão Linda năm 1997, nhiều hộ dân đi biển ở Nam Bộ được trang bị thuyền to tàu lớn, máy móc thiết bị hiện đại, và hệ quả là nguồn lợi hải sản ở khu vực biển Tây - biển Cà Mau dần dà cạn kiệt, khiến không ít ngư dân phải đánh bắt ở hải phận láng giềng Đông Nam Á. Cùng với sự nóng lên của bầu khí quyển, biến đổi khí hậu tuy diễn ra trên quy mô và có tác động toàn cầu, song phần “đóng góp” của cơ chế khai phá - phát triển ở nước ta quả là không nhỏ.

Cùng với quá trình hội nhập kinh tế quốc tế, Việt Nam đã tham gia các hiệp ước, các nghị định quốc tế về bảo vệ sinh thái, trong đó đặc biệt là Hiệp định Paris về chống biến đổi khí hậu, nhiều chính sách phát triển nước nhà đã có chú ý đến yếu tố sinh thái. Tuy nhiên, các chính sách ấy dù là mang khẩu hiệu là “bảo vệ môi trường”, “trồng cây gây rừng” hay đơn giản chỉ là “có chú ý đến tác động đối với môi trường sinh thái” thì quả thật tình hình vẫn không được cải thiện bao nhiêu. Ngược lại, cùng với sự phục hưng của các hoạt động tín ngưỡng - tôn giáo, nhiều chùa chiền gần đây được xây dựng mới. Tác giả Bùi Uyên (2021) chua chát đánh giá rằng người ta vạt núi, phá rừng để xây đền miếu, trong đó nhiều hoạt động tín ngưỡng ít nhiều mang màu sắc “kinh tế”. Dường như diễn ngôn “lo cho cơm no áo ấm” đã và đang phủ bóng nhiều chính sách phát triển dù phải trả giá đắt đỏ bằng chính hệ sinh thái thân yêu.

Trong nghiên cứu này, chúng tôi mượn khái niệm *sinh thái* của Lương Việt Hải để thảo luận vấn đề. Theo đó, “sinh thái là toàn bộ những mối quan hệ kỳ diệu mà tất cả các động, thực vật, năng lượng và vật chất ảnh hưởng qua lại đối với nhau tại nơi diễn ra sự sống của chúng”, còn “văn hóa sinh thái” là “toàn bộ những giá trị do loài người sáng tạo và xây dựng nên trong quá trình con

người sống, hoạt động và phát triển trong thế giới tự nhiên - trong hệ sinh thái” (1).

Lịch sử nghiên cứu vấn đề

Nghiên cứu mối quan hệ giữa diễn ngôn phát triển và sinh thái vốn dĩ bắt đầu khá muộn, từ hai thập niên 80 - 90 của thế kỷ trước. Lúc bấy giờ, các nghiên cứu phê bình sinh thái (eco-criticism) đa phần là tiếp cận theo hướng lấy sinh học làm trung tâm. Sang đến đầu thế kỷ XXI thì chuyển hướng thành lấy con người làm trung tâm. Cả hai trào lưu trên đều chưa thực sự coi sinh thái là một “thực thể” bình đẳng với con người (2). Mãi đến những năm gần đây, khi mà chủ nghĩa hậu nhân văn dần hình thành và lan tỏa, một bộ phận trí thức tiên bộ trên thế giới đã dần dà nhận thức đầy đủ hơn về tính khách quan của sự tồn tại sinh thái cũng như mối quan hệ tương tác cân bằng giữa sinh thái với con người nhằm đảm bảo tính bền vững của cả hai.

Nằm bắt qua hai trào lưu nói trên là xu hướng nghiên cứu và vận dụng nguồn tri thức bản địa trong ứng xử với sinh thái. Richard Nelson (1983) nghiên cứu người Koyukon ở Alaska (Mỹ) và Yukon (Canada) khẳng định rằng những điều cấm kỵ chính là mấu chốt của sự tôn trọng và bảo vệ sinh thái. Cornelius Osgood (1951) trước đó khảo sát người Inuit phía bắc Canada và Alaska cũng từng nhắc tới điều này. Nancy Turner (2005) và Michelle Bryan (2017) khám phá nhiều tri thức bản địa quý giá của nhiều bộ tộc bản địa ở Mỹ trong việc ứng xử và sinh sống hài hòa với môi sinh. Barbara G. Myerhoff (1974) cũng tìm thấy tục lệ đi hành hương hàng năm và khát vọng tìm kiếm, bảo vệ cây thiêng ở người Huichol ở Mexico đã ít nhiều đóng vai trò quan trọng trong việc duy trì môi trường sống của họ (xem thêm Nguyễn Ngọc Thơ, 2020).

Khi nghiên cứu đóng góp của tri thức bản địa đối với sinh thái ở Đông Nam Á, Reimar

Schefold (1988) thấy rằng người Sakkudai ở Indonesia tiến hành nghi lễ hóa nhiều cấm kỵ cụ thể để tránh sự khai thác các nguồn lực sinh thái một cách tàn nhẫn (3). Stephen Lansing khẳng định rằng các thầy tư tế trong nghi lễ dâng nước của người Bali ở Indonesia có đóng vai trò đặc biệt quan trọng trong việc quy định mô thức và cường lực tương tác của con người đối với môi trường sinh thái, từ đó định hướng phát triển nền canh tác hài hòa, ổn định ở địa phương (Lansing 1991, 2007). Các tác giả Susan M. Darlington (1998, 2003), Sponsel và Natadecha-Sponsel (2004) cho rằng các nhà sư Phật giáo Thái Lan đã rất thành công trong việc sử dụng các nghi thức tôn giáo để bảo vệ rừng và môi trường sống. Điểm giống nhau ở các nghiên cứu nói trên chính là khả năng vận dụng tri thức bản địa đã được định chế hóa trong các đức tin (cấm kỵ) và nghi lễ tôn giáo để bảo vệ sinh thái và đảm bảo tính cân bằng hài hòa giữa sinh thái và cuộc sống nhân sinh.

Ở Việt Nam, các nghiên cứu về sinh thái hoặc có chú ý đến sinh thái chủ yếu xuất hiện từ giữa thế kỷ XX tới nay, ban đầu là các nhà nghiên cứu người Pháp, sau đến các nhà dân tộc học và văn hóa học Việt Nam. Đầu tiên có thể kể Pierre Gourou công bố cuốn *Người nông dân châu thổ Bắc Kỳ, nghiên cứu địa lý nhân văn* vào năm 1936 miêu thuật khá kỹ cách thức người Việt Bắc Bộ ứng xử với sông Hồng thời thuộc địa. Kế đến, Condominas với cuốn *We have eaten the forests (Chúng ta ăn rừng)* xuất bản năm 1954 kể về tri thức bản địa các tộc người vùng cao Đông Nam Á đã được áp dụng một cách tài tình để đảm bảo cuộc sống hài hòa với sinh thái. Pierre Brocheux trong cuốn *The Mekong Delta: ecology, economy and evolution, 1860-1960 (Đồng bằng sông Cửu Long: sinh thái, kinh tế và tiến hóa giai đoạn 1860-1960)* xuất bản năm 1995 đã khái quát quá trình ứng xử với các điều kiện sinh thái - địa lý đặc thù ở đồng

bằng Nam Bộ trong quá trình khai hoang và phát triển vùng đất này.

Đến cuối thế kỷ XX - đầu thế kỷ XXI, hàng loạt các tác giả Việt Nam công bố các chuyên khảo về sinh thái và mối quan hệ con người và sinh thái, mở đầu cho kỷ nguyên nghiên cứu sinh thái - nhân văn ở Việt Nam. Mai Đình Yên chủ biên cuốn *Con người và môi trường* (1997), Chu Khắc Thuật viết cuốn *Văn hóa, lối sống với môi trường* (1998); Hồ Sĩ Quý viết cuốn *Mối quan hệ giữa con người và tự nhiên trong sự phát triển xã hội* (2000), Trần Lê Bảo công bố cuốn *Văn hóa sinh thái - nhân văn* (2001); Nguyễn Xuân Kính viết cuốn *Con người, môi trường và văn hóa* (2003, tái bản 2009) v.v..., tất cả đã khái quát và thao tác hóa các khái niệm cơ bản về sinh thái, mối quan hệ con người - sinh thái và bước đầu phân tích, đánh giá văn hóa sinh thái ở Việt Nam, đồng thời nhấn mạnh trách nhiệm của con người đối với công cuộc bảo vệ môi trường sống của chính mình. Năm 2005, Trần Quốc Vượng công bố cuốn *Môi trường, con người và văn hóa* nhấn mạnh tầm quan trọng của môi trường sinh thái trong việc định hình phong thái văn hóa con người. Năm 2008, hai tác giả Lương Việt Hải và I. K. Lixiev trong cuốn *Hiện đại hóa xã hội và sinh thái* đã làm sâu sắc hơn nhận thức về vai trò của sinh thái đối với sự phát triển xã hội.

Cùng lúc đó, nhiều tác giả khác đã đi vào nghiên cứu trường hợp tri thức bản địa các tộc người, các vùng miền, địa phương trong ứng xử và bảo vệ sinh thái. Nguyễn Chí Bền (1993) khảo sát dấu ấn thiên nhiên trong văn hóa dân gian người Việt ở Nam Bộ, khẳng định tầm quan trọng của sinh thái đối với truyền thống văn hóa các địa phương. Ngô Đức Thịnh trong bài viết “Vũ trụ quan bản địa” (2004) dựa trên các dữ liệu dân tộc học đánh giá cao tri thức bản địa trong nhận thức và ứng xử với môi trường sống của các cộng

đồng bản địa các địa phương. Nhiều hội thảo khoa học về văn hóa ứng xử với môi trường đã được tổ chức rải rác từ Bắc vào Nam, nhiều thành quả nghiên cứu quan trọng đã được công bố thành sách, chẳng hạn cuốn *Văn hóa sông nước miền Trung* (2006), cuốn *Văn hóa biển miền Trung và văn hóa biển Tây Nam Bộ* (2008), v.v... Thập niên gần nhất với hôm nay chứng kiến sự bùng nổ của các nghiên cứu về mối quan hệ giữa con người, văn hóa và sinh thái, vai trò, tầm quan trọng của sinh thái đối với an sinh xã hội con người, cũng như tri thức bản địa và đóng góp của tri thức bản địa đối với phong trào bảo vệ môi trường từ nhiều góc nhìn khác nhau như văn hóa học, nhân học, dân tộc học, xã hội học, v.v... Đặc biệt trong giai đoạn hiện nay, cả thế giới gian nan chống đại dịch COVID-19 được cho là bắt nguồn từ sự lây truyền từ động vật, một lần nữa nhu cầu tái đánh giá bản chất và vai trò của sinh thái cũng như mô thức ứng xử của con người đối với sinh thái càng trở nên cấp thiết hơn.

Trong nghiên cứu này chúng tôi vận dụng hai quan điểm phê bình sinh thái quan trọng là *tính công cụ* sinh thái (ecological “instrumentality”) của Julian Ireland (2010) và *mơ hồ sinh thái* (“ecoambiguity”) của Karen Thornber (2012) kết hợp với dữ liệu khảo sát thực tiễn chủ yếu ở địa phương Nam Bộ để đánh giá chính sách và diễn ngôn phát triển ở Việt Nam hiện nay. Chúng tôi mạnh dạn đặt vấn đề rằng mặc dù chúng ta đã thực sự chú ý tới vai trò sinh thái đối với sự phát triển bền vững và an sinh xã hội, song chưa thật sự nhận thức đầy đủ bản chất và vai trò của sinh thái đối với xã hội loài người. Nói cách khác, *sự ngộ nhận* về vai trò của sinh thái, xem sinh thái đơn thuần là môi trường và là công cụ để phát triển kinh tế - xã hội hiện đang phổ biến. Đó chính là yếu tố làm hạn chế hiệu quả của các chính sách môi trường.

2. Quan niệm “Mơ hồ sinh thái” và “tính công cụ” trong ứng xử với sinh thái

Khái niệm

Con người trưởng thành từ trong giới tự nhiên, song vượt lên trên tự nhiên mà sống trong môi trường văn hóa do chính mình tạo ra. Ở chừng mực nhất định, chính con người đã tạo ra cặp nhị nguyên đối lập tự nhiên và văn hóa để đánh giá hai phổ giá trị của các thực hành xã hội. Theo đó, những gì thô sơ nhất, thiếu dấu ấn tư duy con người nhất (và vì thế bị đánh giá là thấp kém nhất) thì bị xếp vào cực “tự nhiên”, trong khi những gì tinh hoa nhất, thì xếp vào nhóm “văn hóa”. Bằng cặp cấu trúc này, con người đánh giá thấp tự nhiên và khẳng định rằng họ có thẩm quyền “cải tạo” tự nhiên để biến chúng thành “văn hóa”. Rõ ràng, đây là một nhận thức cực đoan lấy con người làm trung tâm (anthropocentrism) đã tồn tại phổ biến và dai dẳng trong xã hội loài người.

Dù vậy, từ trong lịch sử vốn từng tồn tại một quan niệm tiến bộ không coi tự nhiên thấp bé hay phải chịu sự quy thuộc vào con người. Trương Tải (張載, 1021-1077), một nhà nho Trung Hoa thuộc trường phái Lý học, là một ví dụ. Trong bài *Tây Minh*, ông nói: “Trời (Heaven, Thiên) là cha, Đất (Earth, Địa) là mẹ, vạn vật kể cả côn trùng nhỏ bé đều có vị trí của mình giữa cha và mẹ [...] Tất cả con người đều là anh em, vạn vật trong vũ trụ đều là bạn đồng hành” (4).

Quan điểm này của Trương Tải đã truyền cảm hứng và gợi mở nhiều ý tưởng quan trọng cho trường phái *Tâm học* của Vương Dương Minh thời Thanh và quan điểm *Nhân vũ luận* trong Nho giáo mới (New Confucianism) cuối thế kỷ XX - đầu thế kỷ XXI (5).

Tuy nhiên, trên thực tế con người chưa hề đối xử với giới tự nhiên như là một thực thể có vị thế công bằng với mình. Karen Thornber

(2012) gọi đó là hiện tượng “mơ hồ sinh thái (ecoambiguity)”, ám chỉ sự ngộ nhận sinh thái vốn rất phổ biến trong các nền văn hóa. Theo Thornber, mơ hồ sinh thái là “một khái niệm tượng trưng cho sự tương tác phức tạp và đầy mâu thuẫn giữa con người và môi trường cùng với sự tồn tại của yếu tố phi nhân loại” (6). Nhiều quốc gia tích cực áp dụng các chính sách, chiến lược bảo vệ môi trường rất tiến bộ, song “sự tồn tại của nhiều khu bảo tồn thiên nhiên và môi trường sống của các loài vật cuối cùng lại phụ thuộc vào chính loài người” (7). Con người trong nhiều thời kỳ nỗ lực dành cho môi trường sinh thái sự trân trọng nhất định, song điều đó không thể che giấu sự mâu thuẫn nội tại của họ trong mối quan hệ với giới tự nhiên. Quan niệm cho rằng chỉ có con người mới có trí óc, có cảm xúc đã từng tồn tại phổ biến trong mọi nền văn hóa dù rằng nhiều nghiên cứu gần đây cho thấy một số loài vật cũng có cảm xúc ở chừng mực nhất định. Sự ngộ nhận sinh thái ấy đã hạ thấp vai trò của sinh thái và khiến cho con người luôn đặt mình ở vị trí trung tâm của vũ trụ và chấp nhận sự thật rằng con người có thể khai thác nguồn lực sinh thái để phục vụ cho các lợi ích và tiến bộ xã hội loài người. Người phương Tây, vốn tự đánh giá hoặc được đánh giá là “có tư tưởng tiến bộ hơn” trong ứng xử với môi trường sinh thái, cũng không ngoại lệ. Họ yêu quý các loài vật nuôi làm cảnh trong nhà như chó, mèo chẳng hạn, song các thủ thuật thiên sinh học để diệt dục chính là làm trái với quy luật tự nhiên của loài. Các con vật nuôi này tuy được yêu quý, song cũng chỉ là một loại “tài sản” của chủ. Con người trong mọi hoàn cảnh đều coi vạn vật là những “công cụ” phục vụ cho lợi ích và sở thích của mình. Họ một mực kêu gọi bảo vệ rừng, song hàng triệu cây thông non và cảnh thông đã bị đốn hạ để phục vụ lễ Giáng sinh hàng năm. Trong nhiều trường hợp họ nhân danh rằng “yêu quý động vật”, “trân trọng sinh thái”,

thậm chí là kêu gọi bảo vệ sinh thái, song trên thực tế các thủ thuật nói trên không hề phục vụ cho sự tồn tại và phát triển bình đẳng và khách quan của thế giới phi nhân loại. Do đó, dù với tâm thức yêu quý tự nhiên và động vật đến mấy, con người vẫn vô hình trung làm tổn hại đến môi trường và giới động vật mà họ đang cố gắng bảo vệ (8). Dễ thấy hơn hết chính là tính phụ thuộc của tự nhiên vào ý thức con người đã và đang tồn tại dai dẳng xuyên suốt các nền văn hóa.

Lịch sử đã cho thấy nhiều bài học vô giá về hậu quả khốc liệt của nạn phá hoại môi sinh. Ponting (9) chỉ ra rằng các nền văn minh Ai Cập, văn minh sông Ấn, văn minh Maya v.v... đã lụi tàn một phần bởi những tác động tiêu cực đối với môi sinh của chính họ. Đất đai nghèo hóa, rừng thu hẹp, hạn hán và dịch bệnh thường xuyên đã giáng đòn nghiêm ngặt xuống các nền văn minh ấy (10).

Sự trả thù của tự nhiên đối với hành vi tàn bạo của con người cũng được khắc họa sinh động trong văn học - nghệ thuật. Tác phẩm *Tổ tem Sói* của Khương Nhung (bản dịch tiếng Việt 2007) là một ví dụ. Tác phẩm này kể về cuộc sống người chăn nuôi du mục Mông Cổ trên thảo nguyên thời kỳ Cách mạng Văn hóa 1966-1976 ở Trung Quốc. Nhà văn Khương Nhung đã từng nhấn mạnh quan điểm chính thống của chính quyền Trung Quốc lúc bấy giờ rằng “Kẻ thù giai cấp chúng ta chính là loài sói [...] chúng ta phải tiêu diệt hết loài sói trên trái đất này!” (11). Quả thật là trở trêu khi các loài vật trong giới tự nhiên vốn sinh sống theo tập tính tự nhiên của chúng lại trở thành kẻ thù của con người khi chính con người cố tình mở rộng phạm vi các hoạt động sống của họ và “xâm phạm” vào lãnh địa các loài thú hoang. Bầy sói đã “trả thù” những con người tham lam qua hình ảnh chúng rượt đuổi bầy ngựa của Hồng vệ binh để bắt mỗi bằng mọi giá, kết quả là chính con người và bầy ngựa quý phải hy sinh (xem Khương Nhung, 2007).

“Mơ hồ sinh thái” trong các dòng triết học Đông Á truyền thống

Bây giờ chúng ta thử điểm qua vị trí của sinh thái trong các dòng tư tưởng Việt Nam và Đông Á truyền thống: Nho, Phật, Đạo và minh triết dân gian. Triết lý *Nho giáo*, về bản thể luận, rõ ràng là thiếu chú trọng đến yếu tố môi sinh mà chủ yếu nhắm nhiều vào việc thiết lập và duy trì trật tự xã hội - yếu tố hàm dưỡng động cơ chính trị - tư tưởng chính của xã hội. Trong phương châm hành động của “người quân tử” xưa không hề có chỗ đứng của sinh thái: “tu thân, tề gia, trị quốc, bình thiên hạ”. Tự nhiên được cho là môi trường và là công cụ để đấng “quân tử” tung hoành xây dựng cơ đồ và kiến lập một xã hội thịnh trị, lý tưởng. Triết lý Nho giáo đề cao “Thiên nhân hợp nhất” (12), tuy nhiên, đây cũng chỉ là một quan niệm “mơ hồ sinh thái” không hơn không kém, bởi thực tế quan niệm này “thường được thần bí hóa hơn là phản ánh hiện thực xã hội” (13). Phần nhiều những yếu tố có đề cập đến “Thiên” trong triết học Trung Hoa xưa chủ yếu là một sự phản ứng đơn thuần đối với những gì đã xảy ra trên thực tế (quan điểm của Heiner Roetz (14). Cho dù “Thiên” và “nhân” có hợp nhất thì dân vẫn chủ trương “dĩ thực vi Thiên” (dân coi cái ăn là Trời). Yếu tố sống còn, yếu tố của cái và lợi ích vật chất vẫn là điều kiện tiên quyết chế định mối quan hệ “Thiên” - “nhân”. Dù “Thiên” có là hình ảnh thiêng hóa của vũ trụ đến đâu đi nữa thì hiện sinh của “Thiên” chính là các bậc đế vương, những “Thiên tử” luôn đòi hỏi những quyền lợi và tiện nghi phàm trần, nặng về vật chất - xã hội nhất (trị quốc, bình thiên hạ). Tư tưởng “kinh bang tế thế” đã phủ kín các chiều kích tâm linh và sinh thái trong tư tưởng nhân văn (nếu có) của các bậc đế vương này (15).

Nghệ thuật *vườn cảnh* (hòn non bộ, cây bonsai, v.v...) là một phản ánh sinh động của tính công cụ sinh thái và mơ hồ sinh thái.

Những bậc địa chủ, thư đồ và thi nhân mặc khách được cho là am hiểu triết lý *Thiên nhân hợp nhất* hơn người đã cố tình uốn nắn và gọt giũa tự nhiên (đồi gò, đất đá, ao hồ, cây cối, v.v...) theo hướng phục vụ tốt nhất cho tư tưởng và lợi ích của mình. Họ không ngừng tỏ ra tự hào rằng tâm thức của họ đang hòa nhập theo dòng chảy hợp nhất giữa con người và vạn vật. Rõ ràng đây là một *sự ngộ nhận* sâu sắc, nếu không nói là một sự đánh lừa nhận thức và cảm xúc. Quan điểm và ước vọng sống hài hòa cùng tự nhiên trong họ là có thật, song cách thể hiện hoàn toàn trái ngược với ý tưởng, tự nhiên và sinh thái không hề tránh khỏi hiện thực bị sử dụng làm công cụ có chủ đích. Nghệ thuật *tranh thủy mặc* cũng là một nhân tố có tác động củng cố thêm cho sự ngộ nhận ấy, đưa nó vào chiều sâu của tư duy nghệ thuật. Họ “tô vẽ” và “kiến tạo” tự nhiên theo những điều chỉ dẫn trong đầu chứ không phải từ sự tồn tại khách quan đầy quyền năng của giới tự nhiên. Tương tự, *thuật phong thủy* hình thành và tồn tại trên nguyên lý là “thuận thiên” (thuận theo tự nhiên), song các biện pháp “cải tạo” phong thủy đã làm thay đổi hiện trạng môi trường sống. Trong phong tục, nhiều thói quen tồn tại dai dẳng rất có hại cho môi trường, chẳng hạn tục hái lộc đầu xuân, tục thả hoa đăng ngày rằm, tục phóng sinh động vật, tục thắp hương quá đã trong các đền chùa miếu, v.v..

So với các dòng triết học phương Đông khác, Phật giáo được đánh giá là gần gũi nhất với sinh thái. Đặc biệt, quan niệm *Bất tổn sinh (Ahimsa)* được đánh giá là thân thiện với môi trường. Giới tăng già tán thành bản chất chân thật và quy luật vận động khách quan và cân bằng của vạn vật, họ tôn trọng tính thái cân bằng tương hỗ giữa vạn vật với nhau và với con người thông qua tính tương tác và ảnh hưởng lẫn nhau giữa chúng (16). Phật giáo Nam tông, rất ủng hộ quan niệm vạn vật hữu linh sẵn

có trong truyền thống các cộng đồng địa phương, cả hai đều chủ trương tôn trọng tính chủ thể của các hiện thực tự nhiên phi con người. Tu sĩ Phật giáo Thái Lan và Campuchia được đánh giá là những người gìn giữ và thực thi đạo pháp quan trọng này trên thực tế, nhờ vậy cộng đồng theo Phật giáo tán thành và ủng hộ các thông ước bảo vệ môi trường sinh thái do nhà chùa đề xuất (xem Darlington, 1998, 2003, Sponsel và Natadecha-Sponsel, 2004). Ở Nam Bộ Việt Nam, chùa Khơ Me Nam Bộ được biết đến là một quần thể kiến trúc Phật giáo xen lẫn với khuôn viên cây xanh cổ thụ và ao nước, phản ánh sinh động tri thức và ước vọng sống hài hòa với tự nhiên của cộng đồng. Quần thể chùa Âm, ao Bà Om và khu vườn sao dâu cổ thụ xung quanh ở ngoại vi thành phố Trà Vinh là một thí dụ điển hình. Người Khơ Me quan niệm rằng, chùa là ngôi nhà Phật, đất nhà chùa là đất Phật, không ai được quấy phá. Thêm vào đó, họ tin tưởng rằng dưới hào quang của Đức Phật, linh hồn người đã khuất, trong đó có tổ tiên họ, đang “an vui” dưới những bóng cây hay cảnh chồi trong vườn, và do vậy cây cối và vạn vật trong khuôn viên chùa được bảo vệ tuyệt đối. Phật giáo Bắc tông về cơ bản cũng có những quan niệm tương tự, song khi thâm nhập vào văn hóa làng xã người Việt, tư tưởng nhập thế trở nên mạnh mẽ hơn, thiện nam tín nữ quan tâm nhiều hơn đến đời sống nhân sinh, thậm chí là các giá trị vật chất - kinh tế (như trong nghiên cứu của Lê Hồng Lý, 2007, 2008), dù rằng quan niệm *Bất tổn sinh* vẫn được gìn giữ. Nhiều người Việt ngang nhiên “hái lộc” đầu xuân ngay trong khuôn viên chùa; kết quả là vườn nhà chùa xơ xác, tiêu điều chỉ sau một đêm giao thừa! Nhánh Thiên tông với chủ trương “đốn ngộ” và “Phật tại tâm”, họ đề cao lao động với phương châm “nhất nhật bất canh, nhất nhật bất thực”. Để đạt đến cảnh giới



“kiến tính thành Phật”, các thiên sư vẫn phải “trưng tác” và “khai thác” có chừng mực yếu tố tự nhiên để phục vụ cuộc sống tu tập. Ở Ấn Độ, các tu sĩ Hindu được cho là những người nỗ lực xa lánh cuộc sống trần thế và sống gần gũi tự nhiên nhất, song họ vẫn phải phụ thuộc vào tín đồ - những người đều đặn dâng biểu thức ăn và nhu yếu phẩm cho họ.

Được so sánh với quan niệm *Bất tổn sinh* của Phật giáo là quan niệm *Vô vi* của Đạo giáo. Giới đạo sĩ nhìn chung tôn trọng bản chất khách quan của vạn vật và con người. Đạo giáo chủ trương “trăm hoa đua nở”, rất khuyến khích con người giảm thiểu những ước vọng xã hội quá đà (hữu vi) để quay về với bản ngã và vui thú cuộc sống thanh bản, an nhàn cùng vạn vật xung quanh (vô vi). Thậm chí, Đạo giáo từ thế kỷ II sau CN về sau phát triển thành thực, mở đường cho một số loài vật “tu tập” thành người và tiên thánh. Ở chừng mực nhất định, ranh giới giữa con người và vạn vật đã bị xóa nhòa. Tuy nhiên, trật tự cao - thấp giữa tự nhiên và con người/văn hóa vẫn chưa bị xóa bỏ, bởi chỉ có loài vật khát khao được tu tập thành người (ví dụ Đắc Kỳ, Thanh Xà - Bạch Xà, hồ li, Ngưu Ma Vương, v.v...) chứ hiếm có hiện tượng ngược lại.

Dù được đánh giá là thân thiện hơn với sinh thái, cả Phật giáo và Đạo giáo trong lịch sử văn hóa Việt Nam và Đông Á không giữ vị thế trung tâm trong guồng máy chính trị - tư tưởng xã hội mà chỉ đóng góp những tinh hoa triết lý cho Nho giáo ở những điểm mà Nho giáo thiếu sót hoặc giả tồn tại và phát triển trong dòng chảy văn hóa dân gian mà thôi.

Được hình thành từ quan niệm vạn vật hữu linh, tín ngưỡng dân gian cũng đề cao bản chất khách quan của giới tự nhiên. Một vài thực thể tự nhiên có ảnh hưởng quan trọng đến cuộc sống con người đã được “thần hóa” và tôn thờ. Luật tục Tây Nguyên có thể nói là

một kho tàng quý giá về kinh nghiệm ứng xử với môi trường rừng núi. Đơn cử Điều 231 của Luật tục Ê Đê quy định: “Đất đai, sông suối, cây rừng là cái nong, cái nia, cái lưng của ông bà. Ông bà là người giữ cái hang, trông coi rừng, trông coi cây K'tong, cây Kdjar”, kẻ xâm lấn rừng và đất rừng của người khác nhất định phải bị đưa ra xét xử. Luật tục cũng răn dạy dân làng không được mang củi cháy dở vào rừng: “Ai có con phải dạy con, ai có cháu phải dạy cháu, kéo đi hái củi mà không biết đi, đi suối lấy nước mà không biết đi. E rằng họ sẽ đốt đuốc cầm theo. E rằng đi rầy lo việc nương rẫy mà không biết đi, cầm theo những đầu cây cháy dở có thể huỷ diệt cả rừng...”. “Con người để cháy rừng; con người chặt phá rừng; con người diệt hết muông thú, tội ấy Giàng phải xử. Đối với những kẻ làm cháy rừng bị bắt được thì: “Chân sẽ bị trói lại ngay; tay sẽ bị xiềng lại ngay; buộc phải bồi thường nặng”. Cho nên, “ai có con phải dạy con; ai có cháu phải bảo cháu, kéo có thể đốt cháy rừng” (tài liệu khảo sát, 2019) (17). Các tín ngưỡng Tam phủ - Tứ phủ, tín ngưỡng Cá Ông (Nam Hải tướng quân), tín ngưỡng Sơn thần, Bà Thủy v.v... trong văn hóa người Việt; tín ngưỡng Thổ địa, Long thần, Mộc thần v.v... trong văn hóa người Việt và nhiều dân tộc Đông Á chẳng hạn, ít nhiều đã tạo dựng và chế định thái độ và hành vi cộng đồng khi ứng xử với các thực thể tự nhiên ở chừng mực nhất định. Song, suy cho cùng, trải qua quá trình thụ phong và “chuẩn hóa” của triều đình trung ương (Watson 1985), nhiều tục thờ trong số ấy đã gắn thêm vào các chuẩn tắc và giá trị chính thống (thông thường là Nho giáo) và vận động, chuyển hóa vào dòng chảy chung của xã hội, nghĩa là lớp ý nghĩa tôn thờ các thực thể tự nhiên mờ nhạt dần hoặc biến mất hẳn, thay vào đó là các giá trị xã hội. Trong một chừng mực nhất định, ý nghĩa sinh thái trong các dòng tín ngưỡng dân gian này cũng là những thể hiện của *mơ hồ sinh thái*.

Trong phong tục và nghi lễ dân gian, tính *thiên* và *ngưỡng* nghi lễ là hai yếu tố góp phần tăng cường đức tin cộng đồng vào các đối tượng hướng tới. Khi nghiên cứu nghi lễ, nghi thức cộng đồng Tsembaga bản địa ở New Guinea, Rappaport gọi các nghi lễ là “sự thể hiện có chủ đích của các hành vi quy ước rõ ràng hướng tới gắn kết sự tham gia của các lực lượng phi tự nhiên hay siêu nhiên vào các vấn đề các chủ thể nghi lễ muốn hướng tới” (18), theo đó, hệ thống sinh thái trong nghi lễ trở thành “hệ thống sinh thái được điều chỉnh theo nghi lễ (ritually regulated ecosystem)” và “cộng đồng cũng được điều chỉnh theo nghi lễ (ritually regulated population)” (19). Phong tục, nghi lễ người Việt nhìn chung đều thể hiện sự tôn trọng đáng kể đối với sinh thái, song có lẽ điều này thể hiện rõ nét trong tâm thức và đức tin tinh thần nhưng lại ít được cụ thể hóa hay hiện thức hóa bằng các hành vi thực tiễn. Người ta thờ Phật và thần thánh, luôn cho rằng tôn trọng vạn vật chung quanh mình nhưng vẫn sẵn lòng “vật lộn” mang về nhà mình. Trong nhiều trường hợp, hệ thống sinh thái trong phong tục và nghi lễ mang tính quy ước nhiều hơn thực tế. Karen Thornber (2012) nghiên cứu nền văn học Đông Á trong một trăm năm qua, nhận thấy chúng “đầy ắp những diễn ngôn về sự xuống cấp của môi trường (ecodegradation) cũng như sự mơ hồ sinh thái (ecoambiguity), điều có thể khiến cho độc giả vốn quen với những hình ảnh thông ước truyền thống về sự hài hòa ‘thiên nhân hợp nhất’ giữa con người với sinh thái cảm thấy rất ngạc nhiên”. Các họa sĩ và triết gia Đông Á truyền thống đã không ngừng lý tưởng hóa sự tương tác với môi trường xung quanh, họ làm cho người dân lầm tưởng rằng truyền thống văn hóa ưu ái, thân thiện với môi trường; thế nhưng trớ trêu thay, đó chỉ là những tôn xưng mang tính lý thuyết chứ không hề phản ánh thực tế (Thornber, 2012).

Trong nghiên cứu điện ảnh, Hoang Cam Giang (2020) phát hiện rằng mặc dù các phim điện ảnh của Trung Quốc và Việt Nam về đề tài hoàng gia (dòng phim thị trường) đều tập trung rất nhiều vào việc khắc họa vẻ đẹp và sức mạnh của các lực lượng tự nhiên, các thảm họa tự nhiên cũng như những hiện tượng siêu hình, bí ẩn của vũ trụ ngoài nhân gian, nhưng nền tảng diễn ngôn chính lại không phải để hướng tới một thông điệp sinh thái - môi trường mà là nhấn mạnh yếu tố “Thiên mệnh” của các bậc anh hùng và những nhân vật lịch sử có công khai dựng một triều đại mới, như Quang Trung Nguyễn Huệ trong phim *Tây Sơn hào kiệt* chẳng hạn (20).

Kết quả là, khu vực Đông Á tồn tại nhiều hệ thống triết lý phong phú lại là nơi có môi trường sinh thái bị biến đổi hay bị phá hủy trong khoảng thời gian dài hơn và với quy mô lớn hơn bất kỳ khu vực nào trên thế giới (Hyun and Kim, 2007). Theo *Báo cáo về tội phạm động vật hoang dã thế giới năm 2020* của Tổ chức chống ma túy và tội phạm của Liên hiệp quốc (UNODC) thì Việt Nam và Trung Quốc, là hai quốc gia có số tội phạm buôn bán và tiêu thụ sừng tê và hổ cốt nhiều nhất thế giới (21).

Khi được hỏi “theo quan niệm người Việt Nam truyền thống, giới tự nhiên có vai trò như thế nào đối với con người?”, 100% người được hỏi đều cho là quan trọng, trong đó có người nhấn mạnh thêm rằng “dù là quan trọng nhưng trong phần sâu thẳm của con người luôn ấp ủ một khát vọng chinh phục và làm chủ được thiên nhiên” hay “trong quan niệm của người Việt, tự nhiên là nơi để con người mặc sức khai thác: “rừng vàng biển bạc” không bao giờ vơi cạn”. Có một ý kiến cho rằng con người Việt Nam “sợ dĩ tôn trọng tự nhiên” là vì cái ăn cái mặc chứ không hẳn yêu quý gì thiên nhiên như trong câu ca dao: “lạy trời mưa xuống, lấy nước tôi uống, lấy ruộng tôi cày, lấy đầy bát

com". Còn khi bàn về sản vật tự nhiên, có ý kiến cho rằng người Việt có quan niệm đó là "của trời cho", là "lộc trời", và "hễ là chim trời cá nước ai bắt được nấy ăn"! Khi hỏi "người Việt Nam truyền thống có quan tâm đến môi trường và có ý thức bảo vệ môi trường không?", có 16/21 câu trả lời là có, bởi vì "đó là nguồn sống của chúng ta", "đó là ngôi nhà chung của con người", "đó là mẹ thiên nhiên", v.v... Đặc biệt trong đó có một ý kiến cho rằng người Việt "có quan tâm đến môi trường nhưng rất ít người có ý thức bảo vệ môi trường". Ở chiều ngược lại, có 5 ý kiến trả lời dứt khoát rằng người Việt truyền thống chỉ nương nhờ vào tự nhiên để sinh tồn chứ không có ý thức bảo vệ tự nhiên.

Nói tóm lại, "mơ hồ sinh thái" hiện diện từ trong sâu thẳm nhận thức - tư tưởng truyền thống người Việt và nhiều dân tộc Đông Á. Trong nghi lễ và phong tục, chúng ta thể hiện thái độ trân trọng tự nhiên, mong muốn được nương nhờ và sống hài hòa với tự nhiên, song điều này xuất phát từ nhu cầu sinh tồn và khai thác tự nhiên là chính chứ không phải xuất phát từ nền tảng nhận thức hữu cơ về sự song hành tồn tại và tương tác qua lại giữa con người và giới tự nhiên. Thêm vào đó, yếu tố tự nhiên trong phong tục, nghi lễ phần lớn là một loại sinh thái mang tính quy ước, nó tồn tại trong thế giới tinh thần - tâm linh hơn là hệ thống sinh thái hiện hữu nơi chúng ta đang sống.

3. "Mơ hồ sinh thái" trong các điển ngôn phát triển và nhận thức cộng đồng

Yếu tố sinh thái trong phát triển du lịch sinh thái - cộng đồng

Việt Nam từ sau giải phóng đến nay có nhiều chính sách phát triển kinh tế - xã hội được thực thi theo từng giai đoạn. Trong khuôn khổ nghiên cứu này, chúng tôi chọn lĩnh vực du lịch sinh thái để khảo sát. Trên đại thể, từ sau 1975 đến nay có thể chia làm hai

giai đoạn chính, bao gồm giai đoạn phát triển du lịch gắn với truyền thống văn hóa các địa phương và các tộc người cuối thế kỷ XX và giai đoạn manh nha hình thành loại hình du lịch sinh thái (du lịch xanh) và du lịch cộng đồng hiện nay.

Theo Ceballos-Lascurain, "du lịch sinh thái là du lịch đến những khu vực tự nhiên còn ít bị thay đổi, với những mục đích đặc biệt như nghiên cứu tham quan với ý thức trân trọng thế giới hoang dã và những giá trị văn hóa được khám phá" (22). Với cách hiểu này, du lịch sinh thái chỉ dành cho một nhóm đối tượng cá biệt trong xã hội chứ không phải một loại hình du lịch đại trà. Luật Du lịch Việt Nam năm 2005 có cách nhìn nhận khác hơn, cho rằng du lịch sinh thái phối hợp cả hai giá trị sinh thái và nhân văn, một cách hiểu khá phổ biến ở Việt Nam hiện nay: "Du lịch sinh thái là hình thức du lịch dựa vào thiên nhiên, gắn với bản sắc văn hoá địa phương với sự tham gia của cộng đồng nhằm phát triển bền vững". Hiệp hội du lịch sinh thái quốc tế (TIES) đi xa hơn một bước khi nhấn mạnh trách nhiệm bảo tồn gìn giữ các nguồn lực sinh thái và nhân văn trong loại hình du lịch này, cho rằng "du lịch có trách nhiệm đến các khu vực tự nhiên bảo tồn môi trường và cải thiện phúc lợi của người dân địa phương" (23).

Còn về du lịch cộng đồng, Luật Du lịch Việt Nam năm 2017 khái luận rằng "du lịch cộng đồng là loại hình du lịch được phát triển trên cơ sở các giá trị văn hóa của cộng đồng, do cộng đồng dân cư quản lý, tổ chức khai thác và hưởng lợi" (24). Về bản chất, hai loại hình du lịch sinh thái và du lịch cộng đồng gắn gũi nhau, đều dựa trên nền tảng là nguồn lực sinh thái và nhân văn song mỗi loại lại có điểm nhấn khác nhau. Du lịch sinh thái thiên về chiều hướng khám phá nét đẹp và sự hùng vĩ của tự nhiên, trong khi du lịch cộng đồng nhấn mạnh nhiều hơn nét đẹp nhân văn.

Trên thực tiễn, du lịch sinh thái ở Việt Nam được hiểu là một dạng du lịch cộng đồng, bởi du lịch sinh thái vẫn cần có các dịch vụ gắn với cộng đồng như ẩm thực, nghỉ ngơi, giải trí, v.v... Cả hai đều chú ý đến sự kết hợp hai nguồn lực sinh thái và nhân văn song dần về sau điểm nhấn sinh thái trở nên lu mờ và hầu như mất hút trong các hoạt động thực tế. Một phần nguyên do nằm ở chính sách thực thi quá chú trọng đến mục tiêu tìm kiếm lợi ích cho cộng đồng hoặc mục tiêu quảng bá văn hóa truyền thống địa phương, phần khác là do chạy theo thị hiếu du khách, tức chịu sự chi phối của quy luật cung - cầu. Chẳng hạn, ở khu vực Nam Bộ, các khu du lịch sinh thái Xẻo Quýt, Tràm Chim ở Đồng Tháp, rừng tràm Trà Sư ở An Giang, Đất Mũi ở Cà Mau, Vườn quốc gia U Minh Thượng ở Kiên Giang v.v... chưa thể đóng vai trò các điểm đến cốt lõi, chúng phải dựa vào các điểm du lịch lịch sử - văn hóa hay du lịch cộng đồng để phát triển. Chẳng hạn, khách đi tham quan rừng tràm Trà Sư đa phần đều ghé tham quan cụm di tích ở Núi Sam - Châu Đốc hay Núi Cấm - Tịnh Biên. Một số điểm du lịch gắn với sinh thái khác như Cồn Sơn (Cần Thơ), Cồn Phụng (Bến Tre), quần thể Ao Bà Om, Cồn Chim và Cồn Hô (Trà Vinh), v.v... đều phụ thuộc khá nhiều vào các dịch vụ cộng đồng, đặc biệt là ẩm thực, phong tục - tập quán địa phương và tri thức bản địa. Trong đề án “Xây dựng sản phẩm du lịch đặc thù vùng đồng bằng sông Cửu Long” của Bộ Văn hóa, Thể thao và Du lịch ký ngày 23-1-2015, định hướng vùng đồng bằng sông Cửu Long khai thác sản phẩm du lịch đặc thù gồm “du lịch tham quan sông nước, miệt vườn kết hợp nghỉ tại nhà dân; du lịch văn hóa tìm hiểu văn hóa các dân tộc trong vùng; du lịch sinh thái, tham quan nghiên cứu các hệ sinh thái đa dạng của vùng; du lịch nghỉ dưỡng biển đảo cao cấp (tại Phú Quốc, Hà Tiên), v.v...”

(Tổng cục Du lịch, 2015). Nói chung, trong chính sách lẫn thực tiễn hoạt động, yếu tố con người mới là nòng cốt cho các dịch vụ du lịch nói trên.

Khi sinh thái trở thành “nguồn lực”

Như vậy, môi trường sinh thái đã và đang được coi là một nguồn lực sinh lợi cho con người (tính công cụ của sinh thái). Việc kết hợp nguồn lực sinh thái với nguồn lực nhân văn trong phát triển du lịch sinh thái - cộng đồng có phải là một thể hiện của nhận thức mới tôn trọng sự tồn tại bình đẳng và khách quan của giới tự nhiên hay không? Tiêu chí nào để đánh giá hiệu quả kinh tế và hiệu quả sinh thái - nhân văn của các hoạt động ấy? Rõ ràng, mục đích cuối cùng và cao nhất vẫn là để phục vụ con người. Mỗi quan hệ con người/văn hóa - tự nhiên vẫn tồn tại trong trật tự cao - thấp vốn có của nó. Trong nhiều trường hợp, chủ trương đưa sinh thái vào khai thác du lịch và có chính sách tôn tạo, bảo vệ chúng là hiện hữu, song thực tế không mang lại hiệu quả sinh thái. Yếu tố sinh thái dù có được tôn tạo hay bảo vệ cũng là nhằm để phục vụ con người chứ không phải để đảm bảo sự tồn tại và phát triển khách quan của chúng. Như vậy, giá trị sinh thái mà khách du lịch được thụ hưởng về cơ bản vẫn phụ thuộc vào bàn tay con người (giống như khái quát trên đây của Karen Thornber). Một khi nguồn lực sinh thái hay cả điểm/khu du lịch ấy không còn giá trị khai thác nữa, chúng ta sẽ có dịp chứng nhận “diện mạo mới” thật thâm trầm của môi trường sinh thái địa phương. Nhiều bài học quý giá về hệ quả tai hại của du lịch sinh thái đã để lại cho cộng đồng mà mãi rất lâu về sau mới có thể khôi phục được. Những cánh rừng thông Đà Lạt, Khu du lịch Bản Đôn (Đắk Lắk), các tiểu khu nhà mồ Tây Nguyên v.v... không thể trụ vững theo thời gian bởi sức tàn phá của con người. Những ai đã từng đi du lịch miệt vườn Cồn Phụng - Châu Thành (tỉnh Bến Tre) mới thấu hiểu hết nỗi cơ cực, nhọc

nhân của những chú ngựa nhỏ bé, gây tro xương mà ngày nào cũng miệt mài chờ những vị khách “phong nhã hào hoa”, luôn miệng kêu gọi bảo vệ môi trường. Cùng với sự tiến bộ của hệ thống giao thông, du lịch Đất Mũi Cà Mau trở nên nhộn nhịp cũng là lúc các loài thủy sinh cư trú trong những cánh rừng ngập mặn đứng trước nguy cơ bị tận diệt (cá thòi lòi, cua ba khía, v.v... - để phục vụ ẩm thực cho du khách (25). Nhiều du khách đi tham quan vườn quốc gia Tràm Chim hay U Minh Thượng một mực đòi được thưởng thức các món “đặc sản” chim rừng. Vị mưu sinh và vị nguồn lợi kinh tế, một bộ phận nhà cung cấp dịch vụ và người dân địa phương sẵn sàng biến sinh thái thành “sản phẩm” mua bán. Cũng với tình trạng tương tự, những rạn san hô và các loài thủy sinh ở vùng biển Phú Quốc và quần đảo Nam Du (tỉnh Kiên Giang) cũng dần trở nên cạn kiệt.

Một hệ quả tai hại nữa mà giới quản lý chưa quan tâm đúng mức, đó là hiện tượng phá cách và lai căng trong phong tục, văn hóa các địa phương do sự tiếp xúc tương tác với du khách tạo nên. Hiện tượng này rất phổ biến ở nhiều vùng miền khác nhau, từ vùng đồng bào Mông ở Tây Bắc (bản Cát Cát ở Sa Pa chẳng hạn) đến đồng bào Tây Nguyên và đồng bào Khơ Me Tây Nam Bộ. Những tác động “mới mẻ” ấy làm lung lay đức tin bản địa về mối quan hệ khăng khít giữa con người và môi trường sống, về tính thiêng của giới tự nhiên và vai trò của sinh thái đối với cuộc sống của con người.

Như vậy, làm du lịch sinh thái là để bảo vệ và khai thác có chừng mực các điều kiện sinh thái hay là tận diệt sinh thái, những ai đã từng tham gia du lịch chắc chắn sẽ có câu trả lời rõ ràng nhất.

Chuyện Ao Bà Om (Trà Vinh)

Câu chuyện Ao Bà Om (dài 500m, rộng 300m) ở Trà Vinh là một thí dụ điển hình của

hiện trạng mơ hồ sinh thái trong chính sách phát triển du lịch ở địa phương. Ao Bà Om được cư dân Khơ Me địa phương đào vào khoảng thế kỷ X, gắn liền với quần thể chùa Áng và vườn cây dầu cổ thụ bao quanh trên một diện tích khá rộng gò cát vàng, dùng để trữ nước ngọt cho cộng đồng dùng trong mùa khô. Hệ thống cây dầu và đụn cát, bờ cát giúp thanh lọc và trữ nước trong ao. Để tuyệt đối hóa yêu cầu bảo vệ nguồn nước, ao trở thành một trong các biểu tượng quan trọng trong niềm tin Phật giáo và tín ngưỡng dân gian. Đó là hình ảnh ao nước vũ trụ, là đại diện của dòng sông mẹ (ngụ ý sông Hằng trong văn hóa Ấn Độ), là khởi nguồn của sự sống. Trong văn hóa dân gian Khơ Me, đây là chiếc ao thiêng nơi thần linh (thủy thần) trú ngụ. Người Khơ Me đặt tên ao Bà Om, được cho là bắt nguồn từ sự tích Bà Om thống lĩnh cánh phụ nữ trong làng đảo ao và thể hiện quyền lực mẫu hệ trong làng. Tương truyền nam giới trong làng không chịu an phận với chế độ mẫu hệ, họ thi thố với nữ giới bằng việc đào ao. Nhóm nam giới ý mình sức dài vai rộng nên vừa đào vừa chơi, được một chốc thì quay ra uống rượu rồi ca hát, nhảy múa. Đến giữa khuya họ ngủ khuây đi. Bà Om và cánh nữ giới miệt mài đào ao xuyên đêm. Đến sáng, ao nữ giới đào đã thành hình, trong khi cánh nam giới phải nhận thua. Dân làng lấy tên Bà Om đặt cho tên ao, và kể từ đó người Khơ Me địa phương tiếp tục gìn giữ phong tục mẫu hệ vốn có của mình. Cho đến nay, cư dân địa phương vẫn còn nhớ đi chỉ Ao Ông (rộng 1,100m²) - tương truyền do nam giới đào, hiện đã bằng phẳng như mặt ruộng, chỉ còn sót lại một bờ đê cao một mét, rộng khoảng 5m, kéo dài vài chục mét. Theo lời kể của ông TS (cư dân địa phương), nước ao Bà Om chỉ dùng trong các dịp nghi lễ quan trọng, trong khi nguồn nước sinh hoạt và trồng trọt xưa kia là lấy từ ao Ông. Về sau này khi giếng nước trở nên phổ biến, nguồn nước Ao Ông trở nên ít quan trọng nên ao

dần dà bị bồi lấp. Chỉ có ao Bà nhờ vào tính thiêng và vị trí là một bộ phận của quần thể chùa Âm nên được bảo vệ khá kỹ.

Tuy nhiên, sau năm 1975 cùng với quá trình quốc hữu hóa, ao Bà Om và một phần vườn cây xung quanh trở thành tài sản toàn dân. Đến năm 1994, khu vực này được xếp hạng thắng cảnh địa phương, song sau đó gần như bị bỏ hoang và trở thành bãi chôn thả gia súc. Cộng đồng người Khơ Me địa phương đã cảm thấy vô cùng thất vọng khi ao thiêng bị xâm hại nghiêm trọng như vậy. Đến năm 2014, chính quyền địa phương cho nạo vét ao, trồng hoa sen, thả cá và cho xây một mô hình tháp Phật giữa lòng hồ. Người dân Khơ Me trong làng cảm thấy rất xa lạ vì trong truyền thống họ không bao giờ được phép xúc phạm đến lòng hồ, huống chi là xây một công trình trên đó. Tại sao chính quyền địa phương cho nạo vét và xây tháp giữa hồ? Mục đích chính là để làm du lịch.

Năm 2014, UBND tỉnh Trà Vinh ra Quyết định 672/QĐ-UBND về kế hoạch "Phát triển Du lịch tỉnh Trà Vinh đến năm 2015 và Định hướng 2020", theo đó phức thể ao Bà Om được cải tạo để làm điểm du lịch. Đến năm 2018, Quyết định số 70/2018/NQ-HĐND về việc ban hành các chính sách hỗ trợ lĩnh vực phát triển du lịch tỉnh Trà Vinh từ năm 2018 đến năm 2020 (26). Các chính sách này đã làm sâu sắc hơn chủ trương xây dựng ao Bà Om thành một điểm du lịch quan trọng của địa phương. Theo các quyết định này, quần thể ao Bà Om, chùa Âm và Bảo tàng Văn hóa Dân tộc Khơ Me cùng với bốn địa điểm khác được quy hoạch thành Làng Văn hóa Dân tộc Khơ Me tỉnh Trà Vinh (27).

Theo nội dung các chính sách nói trên, địa phương đang “đầu tư” vào lĩnh vực văn hóa và du lịch (28) với mục tiêu (i) mang lại lợi ích kinh tế cho cộng đồng địa phương, và (ii) giới thiệu, quảng bá văn hóa tộc người Khơ

Me với du khách. Thế nhưng, sự “đầu tư” ấy đã gặp phải không ít những phản ứng âm thầm nhưng sâu sắc của một bộ phận trí thức và dân làng Khơ Me địa phương. Xin kể về câu chuyện “viếng đày ao” của ông TS, một cư dân địa phương, như là một thí dụ điển hình của những phản ứng ấy. Theo lời kể, trong giấc mộng ông được một nhà sư mời đi thăm đày ao, ở đó ông nhìn thấy cảnh vật và con người sinh sống chan hòa, an lành và hạnh phúc. Ông được nhiều cư dân đày ao tâm sự rằng cuộc sống của họ vốn dĩ rất bình lặng và hạnh phúc, song gần đây thường xuyên “bị quấy phá”, khiến họ phải nổi giận. Khi tỉnh mộng, ông TS cứ trăn trở mãi về câu chuyện của cư dân đày ao và cứ chỉ mời gọi tham quan đày ao của nhà sư. Vốn dĩ ông TS có nhiều dự định can thiệp và sử dụng nguồn lực quần thể ao Bà Om để làm kinh tế (du lịch?), song từ sau giấc mơ ấy ông đã từ bỏ tất cả các ý định (tài liệu điền dã, 2019). Câu chuyện này của ông TS được nhiều dân làng biết đến và kể lại, tựa hồ như một lời trách móc và là một lời khẩn cầu tự đáy lòng của một cư dân nặng lòng với truyền thống dân tộc mình. Câu chuyện ấy của ông TS còn được điếm tô bằng nhiều câu chuyện mang tính ma mị và tin đồn khác của người dân. Có chuyện cho rằng thuở ấy có đám thanh niên ngang nhiên cỡi trần xuống ao bơi lội, chẳng hiểu vì sao “chân của họ có vật gì nặng nặng kéo xuống, khiến họ không bơi đi được”. Khi về nhà, họ bị bệnh mất mấy ngày trời. Lại có chuyện một số cặp đôi nam thanh nữ tú ngồi đạp vịt dạo chơi trên hồ bỗng nhiên ngã nhào xuống nước. Theo dân làng, chỉ có thể là các loài vịt nhà hoặc ngỗng trời mới được bơi trong hồ, phàm là con người hễ ai xúc phạm lòng ao đều “bị trừng phạt”. Thậm chí di tích Ao Ông vốn đã san bằng cũng có không ít lời đồn. Tương truyền, trên bãi đất vốn là ao Ông trước đây chỉ có cây thốt nốt là sinh trưởng được, ngoài nó ra người ta không thể trồng bất cứ cây gì

hay nuôi bất cứ con gì. Người ta còn kháo nhau rằng trước đây có một gia đình ra bãi đất ấy chăn vịt, “chẳng hiểu vì sao nửa đêm vịt bị chết hơn nửa”, báo hại gia đình ấy phải cuốn đi thật sớm (tài liệu điền dã, 2019). Có thể thấy, việc truy tìm nguồn gốc thật hư của các câu chuyện hay lời đồn nói trên là không quan trọng, cái quan trọng ở đây chính là các “tiểu tự sự” của người dân địa phương khi chứng kiến quần thể ao Bà thiêng liêng của họ bị “xâm phạm” và khai thác, trong khi chính họ là chủ thể của quần thể Ao Bà và vườn cây thì nay phải đóng vai trò là người bên lề, chỉ có thể đứng nhìn trong nỗi khắc khoải và hoài vọng.

Cộng đồng trong bức tranh ứng xử với sinh thái

Trong bức tranh ứng xử với sinh thái đầy ắp diễn ngôn công cụ sinh thái và mơ hồ sinh thái như vậy, cộng đồng đang đứng ở đâu? Khảo sát bình diện ứng xử với môi trường tự nhiên trong văn hóa Việt Nam hẳn ai cũng có thể kể ra nhiều ví dụ để minh chứng cho giả thuyết rằng các cộng đồng dân tộc Việt Nam coi trọng điều kiện sinh thái. Nhiều tộc người Tây Nguyên tiến hành lễ cúng bến nước để bày tỏ niềm biết ơn của mình với thần nước (Nguyễn Chí Bền, 2005). Người Khơ Me Nam Bộ sau mùa gặt cũng tổ chức tết Ók-bom-bók để cúng thần trăng và thần nước, coi đó là dịp tạ ơn thần trăng đã ban cho con nước vào đồng và “xin lỗi” thần nước vì các hoạt động mưu sinh đã làm ô nhiễm nguồn nước (29). Các nghi lễ tương tự trong văn hóa người Việt hoặc đã sớm diễn hóa thành các tục thờ, các lễ hội mang tính xã hội nhiều hơn là hướng vào tự nhiên, hoặc giả đã biến mất từ lâu. Tục thờ ông Đồng thờ sơ khai chính là tục thờ thần sấm, thần mưa trong dân gian (Nguyễn Chí Bền, 2011), song về sau được tích hợp vào tục thờ Thánh Gióng (Phù Đổng Thiên Vương) với ý nghĩa chống giặc ngoại xâm

gần như tuyệt đối. Tín ngưỡng Tam phủ - Tứ phủ tuy bắt nguồn từ các tục thờ thần tự nhiên thờ nguyên sơ song cho đến nay phát triển thành dạng tín ngưỡng dân gian hàm chứa các chức năng xã hội là chủ yếu (ban phúc lành - tài lộc, bảo hộ, v.v...). Tục thờ Bà Chúa Xứ ở Nam Bộ cũng không ngoại lệ, ngoài chức năng xã hội còn thể hiện các “đại tự sự” về chính trị - ngoại giao. Trong giai đoạn hiện nay, nhờ vào 1) sự phát triển dần của nhận thức cộng đồng, và 2) sự du nhập của nhiều dòng tư tưởng tiến bộ về môi trường sinh thái mà đại bộ phận người dân Việt Nam đã biết nói hộ cho mẹ thiên nhiên. Phương châm “Tôi chọn tôm cá, không chọn thép” trong sự kiện nhà máy thép Formosa ở Hà Tĩnh năm 2016 là một thí dụ. Trước đó, câu chuyện làng Ném Thượng “chém lợn” đã gây xôn xao dư luận trong nhiều năm liền. Giới trẻ Việt Nam cũng từng rất hăm hở lần đầu tiên tham gia hưởng ứng *Giờ Trái Đất* năm 2009 (30) và tiếp tục duy trì hàng năm. Gần đây nhất chính là phản ứng của cộng đồng đối với sự việc đàn bò tót ở Vườn Quốc gia Phước Bình (Ninh Thuận) bị bỏ đói đến trơ xương cuối năm 2020. Tất cả những phân tích trên đây cho thấy tâm thức tôn trọng và mong muốn được bảo vệ sinh thái tồn tại âm thầm trong tâm thức cộng đồng, nó bộc phát mạnh mẽ hơn ở những thời điểm thích hợp, đặc biệt là khi có yếu tố kích thích từ bên ngoài (trào lưu bảo vệ môi trường của thế giới).

Tuy nhiên, các sự kiện, trào lưu trên đây mang tính nhỏ lẻ, bộc phát, chưa phản ánh chiều sâu của một tư tưởng coi trọng sinh thái đúng nghĩa. Sự tôn trọng dành cho giới tự nhiên nếu có lại là phản ảnh của thái độ nương nhờ, được tự nhiên che chở lúc nguy nan (bão tố, thiên tai, lụt lội, v.v...) và mạnh tay “khai thác” tự nhiên phục vụ mưu sinh của mình đúng như châm ngôn Nho giáo xưa: “Dân dĩ thực vi thiên”. Điều đó có nghĩa là *tinh công cụ sinh thái* vẫn đang lấp đầy các khoảng của

những trái tim “biết yêu quý giới tự nhiên”. Nhiều lễ hội Nghinh Ông ở các làng chài ven biển Việt Nam cho đến nay hầu hết trở thành một dạng thức sinh hoạt cộng đồng, nơi truyền thống văn hóa địa phương được trình bày, “gia cố”, chuyển hóa, và gìn giữ (hơn là hướng đến yếu tố bảo vệ nguồn lợi biển). Trong các nghi lễ, họ cầu mong mưa thuận gió hòa để ngư thuyền xuất nhập bình an, không có chỗ đứng cho biển và các loài thủy sinh dưới biển. Người Tây Nguyên ra sức bảo vệ “rừng thiêng” đầu nguồn không phải xuất phát từ sự tôn trọng tuyệt đối đối với rừng mà là bảo vệ nguồn nước sinh hoạt và nguồn động vật để săn bắt mai sau. Người dân thành thị Việt Nam hưởng ứng *Giờ Trái Đất*, ra sức kêu gọi bảo vệ môi trường, song chính họ mới là tác nhân chủ yếu gây ô nhiễm không khí (qua xe gắn máy, khói thải công nghiệp) (31) và nguồn nước (ném rác lùa bãi, chất ô nhiễm công nghiệp). Không ít người đổ lỗi cho hoàn cảnh, cho rằng đất nước còn nghèo, người dân “ăn chưa no nên lo chưa tới”. Lý do này nặng tính nguy biện bởi các nghiên cứu của Rappaport (1984) ở New Guinea cho thấy bộ lạc Tsembaga đã sớm biết chất lọc và thiêng hóa các quy tắc bảo vệ sinh thái dù rằng cuộc sống bộ lạc ấy còn rất khó khăn. Tính mơ hồ sinh thái dường như đã trở thành một thói quen lâu đời trong tâm tính người Việt Nam chúng ta, ở cả nông thôn lẫn thành thị.

Thêm vào đó, dư luận cũng mấy phen xôn xao vì hình ảnh một vài cán bộ thực hiện nghi thức “trồng cây gây rừng” mỗi độ xuân về, song lại chưa thật sự chú ý đến hình thức và ý nghĩa diễn ngôn mà nghi thức ấy lan truyền trong cộng đồng. Trong nhiều trường hợp, người ta đã di chuyển nhiều cây cỏ thụ từ những nơi cần xây dựng các công trình hạ tầng đến địa điểm mới để tổ chức nghi thức. Song, với cộng đồng mà nói, họ làm sao có thể biết được đầu đuôi câu chuyện ấy. Trong

mắt họ, hình ảnh nhiều cán bộ “cho búng cây cỏ thụ lên” rồi “trồng trở lại” và “chăm bón” để nuôi dưỡng từng chồi non mọt. Họ đặt ra rất nhiều câu hỏi, chẳng hạn “tại sao phải búng một cây cỏ thụ lên rồi lại trồng xuống?”, “Chiến dịch trồng cây gây rừng lẽ nào lại bắt đầu từ việc trồng cây cỏ thụ?”, “tại sao không trồng những cây non để hướng tới tương lai?”, v.v... Rõ ràng, thông điệp mà các nghi thức ấy mong muốn truyền tải đã trở nên phản tác dụng, nếu không nói là phản cảm, bởi những suy nghĩ chưa thật thấu đáo của ban tổ chức. Sự tôn trọng sinh thái trong các chính sách phát triển nên được thể hiện bằng những hành động cụ thể, thiết thực hơn là các hình thức, phong trào mang đậm nét *mơ hồ sinh thái*.

Liệu có thể xóa bỏ toàn diện tính công cụ sinh thái và mơ hồ sinh thái?

Trong quan niệm hậu nhân văn hiện nay, con người và sinh thái là hai nhóm thực thể bình đẳng nhưng có quan hệ tương hỗ nhau. Con người có thể dùng trí thức của mình để chế ngự tự nhiên trong thời điểm hiện tại và nhất thời, trong khi tự nhiên chi phối tổng thể nền văn minh và sự sinh tồn của toàn nhân loại trong thời gian dài. Con người dựa một phần vào các nguồn lực sinh thái để sinh tồn và phát triển; ngược lại con người phải có trách nhiệm tôn trọng, gìn giữ và tái tạo sinh thái. Nói như vậy nhân loại không thể loại bỏ hoàn toàn *tính công cụ sinh thái* mà chỉ có thể giảm thiểu tối đa. Một ý kiến khảo sát trong nghiên cứu của chúng tôi cho rằng “con người chỉ có thể khuất phục được thiên nhiên khi họ biết bảo vệ và giữ gìn thiên nhiên”. Tuy nhiên, chúng ta cần minh bạch rõ ràng giữa khai thác và gìn giữ - tái tạo. Con người cần nhận thức đầy đủ và diễn ngôn chính xác rằng ở phương diện này hay trong chính sách kia đang khai thác điều kiện sinh thái, coi đó là môi trường và một phần “nguyên liệu” cho sự

phát triển. Bù vào tính công cụ sinh thái ấy con người cần có những hành động quyết liệt để tái tạo và gìn giữ sinh thái một cách rõ ràng. Có nhận thức rõ ràng, hành động rõ ràng như vậy, chúng ta có thể tránh rơi vào bẫy mơ hồ sinh thái. Trái lại, như Karen Thornber (2012) chỉ ra, trong rất nhiều trường hợp giới tự nhiên được “ra sức bảo vệ”, song càng được bảo vệ thì sinh thái càng cạn kiệt bởi sự ngộ nhận của con người trong cả nhận thức và hành vi ứng xử với sinh thái.

Kết luận

Engels (1971) từng cảnh báo rằng chúng ta không bao giờ được cai trị và không được sống bên ngoài thế giới tự nhiên; thay vào đó, chúng ta phải hiểu các quy luật tự nhiên và có thể sử dụng chúng một cách chính xác. Người Việt Nam và nhiều dân tộc Đông Á được cho là sở hữu nhiều dòng triết học thân thiện với môi trường sinh thái và có tâm thức tôn trọng, sống nương nhờ vào giới tự nhiên, song đó không phải là thái độ tôn trọng tính bản thể khách quan và công bằng của sinh thái trong mối quan hệ hữu cơ giữa sinh thái và con người mà là một *sự ngộ nhận - sự mơ hồ sinh thái*. Sự nhập nhằng thiếu minh bạch giữa *tính công cụ sinh thái* và nhiệm vụ bảo vệ, tái tạo sinh thái trong văn hóa dân gian các cộng đồng địa phương và trong diễn ngôn phát triển chính thức trong nhiều thời kỳ càng làm kiệt quệ hơn nguồn lực sinh thái. Mơ hồ sinh thái còn là một bức màn che phủ các ánh sáng sinh thái, khiến cho con người cứ mãi lay hoay với bài toán phát triển hài hòa với điều kiện sinh thái. Dù rằng mối quan hệ tương tác giữa con người và sinh thái là không thể phủ nhận được, nghĩa là chúng ta phải biết chấp nhận một phần tính công cụ sinh thái một cách có điều kiện, đồng thời minh bạch hóa hai khía cạnh khai thác (vì lợi ích con người) và bảo tồn - tái tạo sinh thái (vì sự tồn tại và phát triển khách quan của giới tự nhiên) để đảm bảo sự duy trì

trật tự chuyển hóa của tự nhiên và con người. Trước khi chữa lành vết thương sinh thái, con người cần chữa lành tâm trí mình./.

N.N.T - L.T.N.D

1. Lương Việt Hải và Lixiev, I. K. (2008), *Hiện đại hóa xã hội và sinh thái*, Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội, tr. 26.
2. Tham khảo Thornber, K. (2012), *Ecoambiguity: Environmental Crises and East Asian Literatures*, Ann Arbor: University of Michigan Press, tr. 21.
3. Dẫn trong Sponsel, L. E. (2010), “Religion and environment: exploring spiritual ecology”, *Religion and society: advances in research* 1(1), tr. 132.
4. Dẫn theo Tu Weiming (2001), “The ecological turn in New Confucian Humanism: implications for China and the world”, *Daedalus* 130 (4), tr. 245.
5. Nguyễn Ngọc Thơ (2019), “Nhân vũ luận” và diễn ngôn sinh thái trong Nho giáo mới”, *Văn hóa và Nguồn lực* 4 (20), tr. 20-36.
6. 7. Thornber (2012), tldd, tr. 1.
8. Thornber (2012), tldd, tr. 2, 388.
9. Ponting, Clive (1991), *A green history of the world: the environment and the collapse of great civilizations*, New York: St. Martin's Press, tr. 67-87.
10. Dẫn theo Thornber (2012), tldd, tr. 7-8.
11. Dẫn theo Thornber (2012), tldd, 888-894.
12. 21/21 người được hỏi đều cho rằng “Thiên nhân hợp nhất” thể hiện tâm thức tôn trọng tự nhiên của con người.
13. Thornber (2012), tldd, tr. 32.
14. Dẫn theo Thornber (2012), tldd, tr. 19.
15. Tu Weiming (2004), “The ecological turn in new Confucian humanism: implications for China and the world”, *Confucian spirituality*, Vol 2, ed. Tu Weiming & Mary Evelyn Tucker, tr. 480-508, New York: The Crossroad Publishing Company, tr. 497.

16. Badiner, A. H. (ed.), (1990), *Dharma Gaia: A harvest of essays in Buddhism and ecology*, Berkeley, CA: Parallax, tr. xiv; Batchelor, M. and Brown, K. (eds), (1992), *Buddhism and ecology*, London: Cassell, tr. xiv.

17. Đây là đóng góp của 1 sinh viên người Ê Đê tại Trường Đại học Văn hóa Thành phố Hồ Chí Minh (năm 2019).

18. Rappaport, Roy A. (1979), *Ecology, meaning, and religion*, Berkeley, CA: North Atlantic Books, tr. 28.

19. Rappaport, Roy A. (1979), tldd, tr. 41.

20. Hoang, Cam-Giang (2020), “Vietnamese and Chinese Movies about Royalty”, *Asian Studies* 8(2), tr. 135-162.

21. Peterson, Jesse 2020: “Tê tê, hồ cốt và Covid”, <https://vnexpress.net/te-te-ho-cot-va-covid-4140264.html>

22. Ceballos-Lascurain, H., (1987), *Estudio de Prefactibilidad Socioeconomica del Turismo Ecologico y Anteproyecto Arquitectonico y Urbanistico del Centro de Turismo Ecologico de Sian Ka'an Roo*, Mexico City: SEDUE. Dẫn lại trong Stonehouse, Bernard (1999), “Ecotourism”, *Environmental Geology*, https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F1-4020-4494-1_101. Truy cập ngày 19 tháng 3 năm 2021.

23. Võ Quế (2006), *Du lịch cộng đồng-Lý thuyết và vận dụng*, tập 1, Hà Nội: Nxb. Khoa học và kỹ thuật, tr. 10.

24. Luật Du lịch (số 09/2017/QH14) được Quốc hội thông qua ngày 19-06-2017.

25. Tài liệu phỏng vấn điền dã tại Đất Mũi, tháng 7-2019.

26. Trần Bình Trọng và Phan Thanh Đoàn (2019), “Vai trò của di sản văn hóa - tài nguyên du lịch văn hóa đối với phát triển du lịch tỉnh Trà Vinh thực trạng và giải pháp”, *Kỷ yếu hội thảo Phát triển du lịch tỉnh Trà Vinh*, tr. 5.

27. Võ Văn Sơn, Phạm Đào Ngọc Thảo (2019), “Du lịch cộng đồng gắn với sinh kế hộ gia

đình người Khơ Me ở Trà Vinh trong bối cảnh hiện nay”, *Kỷ yếu hội thảo Phát triển du lịch tỉnh Trà Vinh*, tr. 4.

28. Diễn dịch từ khái niệm “văn hóa” của Pierre Bourdieu (1977).

29. Phan Anh Tú (2014). “Ứng xử với môi trường tự nhiên của người Khơ Me Nam Bộ nhìn từ sinh thái học Phật giáo”, *Nghiên cứu Tôn giáo* 5 (131), tr. 61 - 69.

30. Phong trào *Giờ Trái Đất* do Quỹ Quốc tế Bảo vệ Thiên nhiên phát động năm 2007 ở Sydney (Australia) và lan tỏa ra khắp thế giới.

31. Xem Hoàng Châu (2015): “Xe máy - 'thủ phạm' chính gây ô nhiễm không khí các đô thị”, <http://cand.com.vn/Ban-doc-cand/Xe-may-thu-pham-chinh-gay-o-nhiem-khong-khi-cac-do-thi-362822/>. Truy cập ngày 18-3-2021.

Tài liệu tham khảo khác

Bourdieu, P. (1977), “Cultural reproduction and social reproduction”, in *Power and ideology in education*, ed. J. Karabel and A. H. Halsey, pp. 487-511, Oxford: Oxford University Press.

Brocheux, P. (1995), *The Mekong Delta: ecology, economy and evolution, 1860-1960*, University of Wisconsin-Madison.

Bryan, M. (2017), “Valuing sacred tribal waters within prior appropriation”, *Natural Resources Journal* 57(1): 139-181.

Bùi Uyên (2021), “Việt Nam: Vạt núi đốn cây xây nơi thờ Phật 'vi tâm linh'?”, *BBCVietnamese*, <https://www.bbc.com/vietnamese/forum-56061077>. Truy cập ngày 25-2-2021.

Chu Khắc Thuật (1998), *Văn hóa, lối sống với môi trường*, Hà Nội: Nxb. Văn hóa thông tin.

Condominas, Georges (1994 [1957]), *We have eaten the forest: the story of a Montagnard village in the Central Highlands of Vietnam*, New York: Kodansha Globe.

Darlington, M.Susan (1998), “The ordination of a tree: the Buddhist ecology movement in Thailand”, *Ethnology* 37 (1): 1-15.

Darlington, M.Susan (2003), “The spirit(s) of conservation in Buddhist Thailand”, in *Nature*

across cultures: views of nature and the environment in non-Western cultures, ed. Helaine Selin and Arne Kalland, Kluwer Academic, Dordrecht, pp. 129-145.

Darlington, S. M. (2017), "Contemporary Buddhism and ecology", in *The Oxford handbook of contemporary Buddhism*, ed. Michael Jerryson, pp. 487-503, Oxford University Press.

Engels, F., (1971), *Chống Duyring*, Hà Nội: Nxb. Sự thật.

Gourou, Pierre (1936), *Người nông dân châu thổ Bắc Kỳ: nghiên cứu địa lý nhân văn*, bản tiếng Việt của Nguyễn Khắc Đạm, Đào Hùng, Nguyễn Hoàng Oanh (2015), Nxb. Trẻ, Thành phố Hồ Chí Minh.

Hồ Sĩ Quý (2000), *Mối quan hệ giữa con người và tự nhiên trong sự phát triển xã hội*, Hà Nội: Nxb. Khoa học xã hội.

Hyun, In-Taek and Sung-Han Kim (2007), "Introduction: The Environment-Security Nexus in Northeast Asia," in *The Environmental Dimension of Asian Security: Conflict and Cooperation over Energy, Resources, and Pollution*, In-Taek Hyun and Miranda A. Schreurs, eds., pp. 3-22, Washington, DC: United States Institute of Peace Press.

Ireland, Julia A. (2010), "Annie Dillard's Ecstatic Phenomenology," in *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 17 (1): 23-34.

Lansing, Stephen (1991), *Priests and Programmers: Technologies of power in the engineered landscape of Bali*, New Jersey: Princeton University Press.

Lansing, Stephen (2007[1991]), *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*, Princeton: Princeton University Press. Revised 2nd edition 2007, J.I. Staley Prize, School for Advanced Research.

Khuong Nhung (2007), *Tô tem Sói*, Trần Đình Hiến dịch, Hà Nội: Nxb. Công an Nhân dân.

Lê Hồng Lý, (2007), "Praying for profit: The cult of the Lady of the Treasury (Bà Chúa

Kho)", *Journal of Southeast Asian Studies* 38 (3): 493-514.

Lê Hồng Lý, (2008), *Sự tác động của kinh tế thị trường vào lễ hội tín ngưỡng*, Hà Nội: Nxb. Văn hóa thông tin và Viện Văn hóa.

Mai Đình Yên (chủ biên) (1997), *Con người và môi trường*, Nxb. Giáo dục, Hà Nội.

Myerhoff, B. G. (1974), *Peyote hunt: the sacred journey of the Huichol Indians*, Ithaca, New York: Cornell University Press.

Nelson, R. (1983), *Make prayers to the raven: a Koyukon view of the Northern forest*, Chicago: University of Chicago Press.

Nhiều tác giả (2006), *Văn hóa sông nước miền Trung*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Nhiều tác giả (2008), *Văn hóa biển miền Trung và văn hóa biển Tây Nam Bộ*, Hà Nội: Nxb. Từ điển Bách Khoa.

Ngô Đức Thịnh (2004), "Vũ trụ quan bản địa", *Văn hóa dân gian* 4.

Nguyễn Chí Bền (1991), "Miệt vườn và văn hóa miệt vườn Bến Tre", *Văn hóa Nghệ thuật* 5.

Nguyễn Chí Bền (1993), "Thiên nhiên và văn hóa dân gian của người Việt ở Nam Bộ", *Dân tộc học* 1.

Nguyễn Chí Bền (2005), "Vai trò của cộng đồng trong ứng xử với nước ở châu thổ Bắc Bộ và Tây Nguyên Việt Nam", Viện Văn hóa Nghệ thuật quốc gia Việt Nam.

Nguyễn Chí Bền (2011), "Lễ hội Gióng đền Phù Đổng và đền Sóc: di sản văn hóa phi vật thể của nhân loại", Tạp chí *Di sản*.

Nguyễn Ngọc Thơ (2020), "Sinh thái học tâm linh và tri thức bản địa trong ứng xử với môi trường tự nhiên", *Văn hóa và Nguồn lực* 3 (23): 14-27.

Nguyễn Xuân Kính (2003, tái bản 2009), *Con người, môi trường và văn hóa*, Nxb. Khoa học xã hội, Hà Nội.

Osgood, C. (1951), "Culture: its empirical and non-empirical character", *Southwestern Journal of Anthropology* 7 (2): 202-14.

Rappaport, Roy (1984), *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven: Yale University Press.

Schefold, R. (1988), “The mentawai equilibrium and the modern world”, in *The real and the imagined role of culture in development: case studies from Indonesia*, ed. Michael R. Dove, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 201-215.

Sponsel, L. E., and Natadecha-Sponsel P. (1997), “A theoretical analysis of the potential contribution of the monastic community in promoting a green society in Thailand”, in *Buddhism and ecology: the interconnection of dharma and deeds*, ed. Mary Evelyn Tucker and Duncan Williams, pp. 45-68, Cambridge,

Massachusetts: Harvard University Center for the Study of World Religions.

Tổng cục Du lịch (2015), *Đề án “Phát triển sản phẩm du lịch đặc thù vùng đồng bằng sông Cửu Long”*, Hà Nội.

Trần Lê Bảo (cb.) (2001), *Văn hóa sinh thái - nhân văn*, Nxb. Văn hóa thông tin, Hà Nội.

Trần Quốc Vượng (2005), *Môi trường, con người và văn hóa*, Hà Nội: Nxb. Văn hóa thông tin và Viện Văn hóa.

Watson, L. James (1985), “Standardizing the gods: The promotion of Tien'hou (“Empress of Heaven”) along the South China coast, 960-1960”, *Village Life in Hong Kong - Politics, gender, and ritual in the New Territories*, ed. James Watson, Rubie. S. Watson, Hong Kong: The Chinese University Press.

Nguyễn Ngọc Thơ: “Ecological Ambiguity” in community perception and development discourses in Vietnam and East Asia

Today's Vietnamese society has been advancing deeply on the path of industrialization, modernization and international integration, people's living standards in general have been significantly improved. However, considering the overall dynamic balance between immediate and long-term benefits as well as between people's lives and the ecological environment, it seems that the development is not proportionate, effective and sustainable. Many action programs and policies for the development of industries and professions have gradually paid more attention to the ecological role, but still cannot escape the trap of "ecological ambiguity" (Karen Thornber 2012), which simply considers ecology is a "tool" (opinion Julia Ireland 2010), a form of resource to exploit and an environment for socio-economic development instead of considering ecology itself as an object that must be "enjoyed" (or at least not harmed) from economic development. This article discusses from the concepts of "ecological instrumentality" and "ecological ambiguity" to analyze and evaluate these concepts in socio-cultural awareness and practice in Vietnam and East Asia. In terms of development discourse, the article generalizes the trend of exploiting ecological resources for economic development through the case of eco-community tourism in the Southern region to clarify some misconceptions in ecology in practical life. This study emphasizes that once the "ecological ambiguity" and "instrumental" factors of the ecological environment have not been fully identified and overcome, the socio-economic development, no matter how strong it is, anywhere cannot compensate for the great loss of the relationship of equality and organic balance between human civilization and ecological environment.

Keywords: Ecological ambiguity, instrumentality, socio-economic development, human-ecological relationship, green tourism.