

Cấu trúc trọng nam trong gia đình và tập quán sinh đẻ của người Việt

NGUYỄN VĂN CHÍNH

Ở Việt Nam, các giá trị văn hóa cũ được xem là bị ảnh hưởng nặng nề bởi đạo Khổng, đặc biệt trong lĩnh vực giáo dục và gia đình. Tuy nhiên, cho đến hiện thời, còn có rất ít những nghiên cứu về ảnh hưởng giáo thuyết này lên quá trình xã hội hóa của trẻ em trong xã hội Việt Nam.

Bài viết này chỉ nêu lên một vài quan sát dân tộc học và xã hội học nhằm xem xét một vấn đề được gợi ra từ nhiều nghiên cứu của các tác giả Tây Âu về mối liên hệ giữa mức sinh cao và vai trò kinh tế của trẻ em trong các xã hội nông dân châu Á. Vấn đề này thực ra đã được giới khoa học thảo luận sôi nổi từ đầu thập kỷ 60 của thế kỷ này, đặc biệt là từ khi Mamdani công bố công trình nghiên cứu nổi tiếng của ông, cuốn *Huyền thoại về kiểm soát dân số* (1972), trong đó cho rằng trẻ em là một nguồn lao động quan trọng đối với các gia đình tiểu nông châu Á, và những công việc do trẻ em đảm nhiệm là một nguồn bổ sung cho lao động của người lớn. Mamdani cho rằng có nhiều con là một chiến lược để làm tăng tích lũy kinh tế của hộ gia đình vì theo ông, những người nông dân ít có điều kiện nâng cao mức sống thì không những không tìm cách giảm mức sinh mà ngược lại, họ còn mong muốn tăng thêm số con (Mamdani 1972:127). Sau Mamdani, hàng loạt các nghiên cứu nhân học khác về các xã hội nông dân châu Á đã ủng hộ hoặc phát triển lý thuyết của ông về mối liên hệ giữa mức sinh cao và lao động của trẻ em, chẳng hạn, Hull (1975), Mueller (1976), White (1975, 1976), Nag (1972), Phan Đại Doãn (1983, 1987), Nag và Kak (1984), v.v...

Dựa trên tài liệu được tập hợp từ đợt nghiên cứu thực địa dài ngày tại một làng thuộc tỉnh Hải Dương năm 1995 là làng Giao, bài viết này sẽ tập trung thảo luận về mối quan hệ giữa tỷ lệ sinh cao và vấn đề sử dụng lao động của trẻ em trong xã hội nông dân. Trong khi không chối bỏ các vai trò kinh tế của trẻ em được nhiều nhà nghiên cứu nhấn mạnh, chúng tôi cho rằng chính các yếu tố cấu trúc của gia đình, các ràng buộc văn hóa và các giá trị xã hội của trẻ em là nguyên nhân cơ bản của tình trạng mức sinh cao.

Để làm rõ giả thiết này, trước hết chúng tôi sẽ phân tích vai trò của trẻ em trong cấu trúc gia đình và dòng họ, chỉ ra tại sao sinh con, đặc biệt là con trai, lại quan trọng đến như vậy đối với các gia đình Việt Nam và sau đó sẽ xem xét ảnh hưởng của đạo Khổng lên giáo dục gia đình và quá trình xã hội hóa của trẻ em, một quá trình đã ăn sâu, bén rễ trong xã hội ta từ nhiều thế kỷ qua và vẫn đang còn là tác nhân sâu xa của động cơ sinh đẻ mà thường gây ra những bất ổn cho các chương trình kế hoạch hóa gia đình.

1. VỊ TRÍ CỦA TRẺ EM TRONG CẤU TRÚC GIA ĐÌNH VÀ DÒNG HỌ

Sống trong bối cảnh của một cộng đồng nông thôn với hàng loạt các quan hệ xã hội và kinh tế phức tạp, người nông dân luôn luôn giữ tư cách là thành viên của một hay nhiều tổ chức kinh tế-xã hội tồn tại trong làng. Giống như nhiều làng khác ở đồng bằng sông Hồng,

làng Giao trong lịch sử cũng được cấu tạo trên cơ sở của những bộ phận hợp thành. Nếu xem làng Việt là một cấu trúc thì ta có thể gọi những bộ phận này là các cấu trúc phụ. Các cấu trúc phụ ấy có thể bao gồm các *nhóm cộng đồng nhỏ* trong làng, chẳng hạn, các tổ chức theo địa bàn cư trú (*xóm, ngõ*), theo huyết thống (*dòng họ*), các cộng đồng tín ngưỡng (*thờ thần bảo hộ làng, hội phật tử, những người theo đạo thiên chúa v.v...*), các tổ chức theo giới tính (*giáp, chẳng hạn*, là một tổ chức của những người đàn ông trong khi *hội chư bà* lại chỉ bao gồm những người phụ nữ theo đạo Phật), và nhiều loại phường hội khác như *hội họ, hội đồng niên, hội tư văn* và các *phường nghề nghiệp*. Trải qua nhiều thập kỷ cách mạng, không kể một vài loại *hội* như giáp và tư văn đã mất đi hoặc biến dạng, hầu hết các tổ chức còn lại đã chứng tỏ sức sống dai dẳng của nó để rồi phục hồi mạnh mẽ từ sau các cải cách kinh tế hội cuối thập kỷ 1980. Tuy nhiên, vượt lên trên cả một phức hợp các mối quan hệ trong làng, gia đình vẫn luôn luôn nổi bật lên như là một tổ chức quan trọng nhất trong đời sống của dân làng. Thực ra, trong ý niệm của người dân địa phương, thuật ngữ *gia đình* không hẳn là để chỉ một gia đình hạt nhân gồm cha mẹ và các con của họ mà còn để chỉ một phạm vi tương đối lớn hơn, gọi là *chi họ* (gia đình mở rộng). Mặc dù khuynh hướng "hạt nhân hóa" gia đình đang tăng lên gần đây, hình thức gia đình mở rộng vẫn đóng một vai trò quan trọng trong đời sống của dân làng Giao¹. Do đó, muốn hiểu được vị trí của trẻ em trong xã hội, người ta không thể bỏ qua cấu trúc của gia đình mà trong đó đứa trẻ được sinh ra, nuôi dưỡng, giáo dục và trưởng thành.

1.1. Dòng họ.

Hệ thống thân tộc Việt Nam được xây dựng trên cơ sở của một mô hình trọng nam, gọi là *họ, dòng họ hay gia tộc* (patrilineage). Thành viên của họ tin rằng mình được sinh ra từ một ông tổ chung (*thủy tổ*), người mà họ có bốn phận thờ cúng và tin tưởng sẽ được tổ tiên ban phúc và che chở. Một dòng họ thông thường bao gồm nhiều chi họ trong đó người trưởng họ thờ ông tổ chung của dòng họ trong khi các trưởng chi có trách nhiệm thờ các vị tổ từ *tứ đại* trở xuống. Sự phân nhiệm này thực ra phản ánh các mức độ thân sơ khác nhau của các quan hệ thân tộc trong họ.

Các thành viên trong họ thường cảm thấy có bốn phận giúp đỡ lẫn nhau, cả về vật chất lẫn tinh thần, đặc biệt trong các dịp quan, hôn, tang, tế cũng như những dịp gặt hái. Trao đổi lao động giữa các hộ gia đình là thành viên của cùng một dòng họ cũng thường được nhìn nhận, đặc biệt từ khi vai trò kinh tế hộ gia đình được công nhận trở lại. Nhiều khi những tranh chấp giữa các cá nhân khác họ đã trở thành xung đột giữa các họ. Điều này cho thấy hệ thống thân tộc, với tư cách là một cấu trúc xã hội, có một ý nghĩa quan trọng trong đời sống làng xã. Tuy nhiên, cần nhận thấy các quan hệ họ hàng cũng có những cấp độ khác nhau cần phải làm rõ.

Thuật ngữ *họ* thường được sử dụng để chỉ các quan hệ họ hàng chung, có sự phân biệt rõ ràng giữa *họ đằng cha* (họ nội) và *họ đằng mẹ* (họ ngoại). Trong các quan hệ hai chiều này, cũng có sự phân biệt giữa *họ xa* (chỉ các thành viên của cùng một họ nhưng khác chi) và *họ gần* (các thành viên trong cùng một chi họ, thờ cùng một ông tổ tứ đại trở

¹ Houtart và Lemercinier (1981) cho rằng khuynh hướng "hạt nhân hóa" các gia đình ở đồng bằng Bắc Bộ đã tăng lên trong khi Lương Văn Hy (1989) nhấn mạnh tính hai chiều của quan hệ thân tộc Việt Nam, mà theo ông, "vẫn đang tồn tại như là những thông số căn bản của nền tảng gia đình và các quan hệ giới trong suốt thế kỷ 20" (1989: 741-42). Quan sát của chúng tôi ở làng Giao năm 1995 chỉ ra rằng khuynh hướng tách hộ hình như có chiều hướng gia tăng mạnh từ khi chế độ khoán sản phẩm ra đời và đặc biệt từ khi chính sách chia lại ruộng đất cho hộ gia đình nông dân được áp dụng vào đầu những năm 1990.

xuống). Hơn nữa, quan hệ họ hàng còn được phân biệt giữa *họ ruột* và *họ nói chung*. Chẳng hạn, những người anh em do cùng một bố - mẹ sinh ra, gọi là *anh chị em ruột*, đối lại với *anh chị em họ* là những người do những anh chị em cùng thế hệ với bố, mẹ sinh ra. Trong khi "cùng với các mối quan hệ khác, sự phân biệt giữa họ nội và họ ngoại cho thấy sự thừa nhận tầm quan trọng của các quan hệ họ hàng trong và ngoài gia đình hạt nhân" (Lương Văn Hy 1989: 747), nó cũng, trên thực tế, chỉ ra một ngụ ý rõ ràng về các mức độ khác nhau giữa quyền và nghĩa vụ trong nội hàm của hai khái niệm *ruột* và *họ*. Chẳng hạn, đối với một đứa trẻ, *cậu ruột* (anh em trai của mẹ) đương nhiên quan trọng hơn *cậu họ*, (những người anh em họ của mẹ) và đối lại, người *cậu ruột* cũng cảm thấy có quyền và bổn phận với cháu ruột cao hơn đối với cháu họ của mình.

1.2. Gia đình và trẻ em trong gia đình

Con trai và vị trí người con trai cả

Các quan hệ họ hàng dựa trên cấu trúc trọng nam gán cho những người con trai, đặc biệt người con trai cả, một vị trí quan trọng. Kết quả khảo sát của chúng tôi tại làng Giao chỉ ra rằng trong khi phần lớn các hộ gia đình trong làng (69% tổng số hộ) là loại gia đình hạt nhân có hai thế hệ cùng chung sống, gồm cha mẹ và các con của họ, có đến 30% số hộ vẫn bao gồm từ ba thế hệ trở lên sống chung dưới một nóc nhà. Kết quả phỏng vấn với dân làng cho thấy mô hình gia đình cũ trong đó coi gia đình nhiều thế hệ như là một biểu tượng của đoàn kết và hạnh phúc gia đình vẫn còn được coi trọng trong những người già. Trong quá khứ, hộ gia đình với bốn hoặc năm thế hệ cùng chung sống được coi là lý tưởng và được nhà nước phong kiến đề cao². Từ sau cách mạng tháng Tám năm 1945, biểu tượng này đã mất đi sự hậu thuẫn của hệ thống chính trị. Mặc dầu vậy, quan sát lối cư trú của hộ, người ta vẫn có thể nhận ra rằng hầu hết các hộ gia đình có ba thế hệ cùng chung sống ở làng Giao là các hộ của những người con trai cả. Những người này sau khi cưới đã ở lại trong cùng khuôn viên với cha mẹ và những người anh chị em chưa cưới của mình trong khi những người em trai khác thường được cha mẹ giúp làm nhà và lập gia đình riêng sau khi cưới. Người con trai cả thường được giữ ở lại với cha mẹ bởi vì anh ta sẽ thừa hưởng từ người cha không chỉ nhà cửa mà còn tiếp tục kế thừa bổn phận thờ cúng gia tiên.

Trong những gia đình đông con, người con trai út thường thiệt thòi hơn so với các anh bởi vì khoảng cách tuổi tác giữa người con cả và con út tương đối lớn. Khi người con út lớn lên thì các anh đã có gia đình riêng và bố mẹ cũng đã già. Vì thế, khuynh hướng bù đắp cho con út được biểu hiện tương đối rõ ở các gia đình loại này. Người mẹ thường ở với người con út để giúp đỡ việc nhà. Những người con trai trong các gia đình chỉ có một con trai duy nhất thường được chiều chuộng một cách đặc biệt, ít khi bị bố mẹ bắt làm việc nặng cho đến lúc trưởng thành. Không có cơ sở để khẳng định sự phân biệt đối xử giữa con trai và con gái nhưng cha mẹ chắc chắn kỳ vọng vào những người con trai. Vì vậy sự hướng nghiệp cho các con trai được thể hiện tương đối rõ ràng.

Con gái

"*Con gái là con người ta*", câu ngạn ngữ quen thuộc này có ngụ ý rõ ràng đối với vị trí của người con gái so với các anh em trai của họ. Những quan sát trực tiếp ở các gia đình làng Giao cho thấy rằng con gái thường bắt đầu làm các công việc vặt trong nhà ở độ

² Các sách "*Đại Nam Thực Lục*" và "*Đại Nam Nhất Thống Chí*" cho biết dưới triều Nguyễn, nhà nước có định kỳ xem xét và tặng thưởng cho những gia đình gồm bốn hoặc năm thế hệ cùng chung sống hòa thuận nhằm cổ súy cho lý tưởng hạnh phúc gia đình theo quan điểm Nho giáo.

tuổi sớm hơn con trai. Việc sớm định hướng vào các công việc nội trợ của con gái xuất phát từ quan niệm của xã hội xưa đối với vai trò của một người vợ sẽ phải đảm nhiệm trong tương lai. Nguyên tắc cư trú bên nhà chồng sau hôn nhân đã đặt những người con gái ở vị trí "người ngoài" như câu nói của miệng của nhiều người, *nữ nhi ngoại tộc*. Đặc biệt, kể từ khi lấy chồng, người con gái không còn vai trò quyết định ở nhà bố mẹ đẻ nữa, mặc dầu họ vẫn giữ mối quan hệ thường xuyên và làm các bổn phận của người con đối với bố mẹ và họ nội của mình. Quãng thiếu thời của con gái được xem là một quá trình xã hội hóa hoặc học nghề trong đó người mẹ sẽ kèm cặp để giúp họ nắm được các công việc nội trợ khi về nhà chồng. Thành công của một người phụ nữ trong con mắt của gia đình nhà chồng được đánh giá cao ở chỗ cô ta hoàn thành các việc nội trợ thế nào và liệu cô có sinh được con trai cho nhà chồng hay không. Con gái ở làng Giao ngày nay cũng được thừa hưởng một phần gia tài của cha mẹ để lại trong khi của hồi môn không phải là một điều kiện nhất thiết đối với con gái khi lấy chồng. Nhiều gia đình không có con trai cũng chấp nhận cho gửi rể và người con gái trong trường hợp này được thừa hưởng toàn bộ gia tài của cha mẹ mình. Tuy nhiên, cư trú bên nhà vợ vẫn không được dư luận hoàn toàn ủng hộ.

Anh em cùng cha khác mẹ

Mặc dù Luật Hôn nhân và Gia đình ngăn cấm chế độ đa thê, tình trạng lấy nhiều vợ vẫn được tập quán địa phương ngầm ngầm đồng ý. Chẳng hạn, trong số những người đàn ông đã kết hôn của họ Vũ Xuân, có 12 người hai vợ và một người ba vợ. Động cơ lấy nhiều vợ hiện nay phần lớn bắt nguồn từ ý muốn có con trai để nối dõi mặc dù trong quá khứ, những động cơ khác như có thêm lao động cũng thường được nói tới. Chính vì vậy, nhiều người vợ tâm sự rằng họ chỉ cảm thấy có chỗ đứng chắc chắn ở gia đình nhà chồng khi đã sinh được con trai.

Trong các gia đình đa thê, thân phận của các con phụ thuộc vào vị trí của người mẹ chúng. Theo tập quán, con của người vợ hai sẽ gọi con của người vợ cả là anh chị, không kể tuổi tác. Khi người vợ cả không có con, con của người vợ thứ sẽ có nghĩa vụ coi bà là mẹ cả và trong trường hợp này, tục thay thế cho phép con trai cả của vợ hai thừa kế gia sản và nối dõi tổ tiên. Mặc dầu vậy, trong nhiều gia đình đa thê, sự tranh chấp giữa các con cùng cha khác mẹ vẫn là chủ đề đàm tiếu trong dân làng. Và sự lạm dụng sức lao động trẻ con của những bà mẹ ghẻ cũng thường xảy ra.

Con nuôi

Nhận con nuôi là một tập quán khá phổ biến ở làng Giao cả trong quá khứ và hiện tại. Tuy nhiên, cần phân biệt hai hình thức nhận con nuôi, gọi là con nuôi *lập tự* và *con nuôi*.

Lập tự là một hình thức nhận một người con trai thuộc dòng trực hệ để làm con nuôi trong trường hợp cặp vợ chồng không có con đẻ để nối dõi. Người con lập tự có đầy đủ thân phận như con đẻ. Tập tục này trong quá khứ tương đối phổ biến, được luật pháp phong kiến công nhận. Hiện tại ở làng Giao cũng có vài cặp vợ chồng không con nhận cháu ruột (cả trai lẫn gái) làm con lập tự. Tuy nhiên, một khảo sát trên 400 hộ ở một làng Thái Bình năm 1984 đã phát hiện 16 cặp vợ chồng không con đã nhận con nuôi vì cùng một mục đích là để có người nối dõi (Trịnh Thị Quang, 1984: 47-52).

Hình thức nhận con nuôi không nhằm mục đích thừa tự phổ biến hơn. Nó thường bắt nguồn từ nhiều lý do, cả duy lý lẫn duy tình, và không bị ràng buộc bởi quan hệ dòng máu hoặc giới tính của đứa trẻ.

Không con là bất hiếu³

Xem xét ảnh hưởng của đạo Khổng trong xã hội Việt Nam, Đào Duy Anh nhận xét rằng mỗi người Việt Nam, trong suốt cuộc đời họ, đều hít thở không khí của Khổng tử, uống nước của Khổng tử, ăn cơm của Khổng tử, và cho đến ngày tận thế, vẫn sống trong vòng cương tỏa của những nghi lễ Khổng giáo (Đào Duy Anh, 1994:23). Theo ông, các giá trị đạo đức Khổng giáo đã ăn sâu bén rễ trong xã hội Việt Nam trong nhiều thế kỷ, và được hệ thống pháp lý của nhà nước hỗ trợ. Kinh Lễ, chẳng hạn, cho phép người chồng được bỏ vợ nếu họ phạm vào một trong 7 điều răn, trong đó không có con là lý do đầu tiên. Để xét xem tàn dư của tư tưởng này còn ảnh hưởng mạnh mẽ đến mức nào tới tập quán sinh đẻ trong xã hội Việt Nam, chúng tôi đã tập trung sự quan sát của mình vào những cặp vợ chồng không có con ở làng Giao và lắng nghe dư luận xã hội xem người ta nói và nghĩ gì về họ.

Trường hợp 1: Phạm là một cựu chiến binh từng chiến đấu ở miền Nam trong chiến tranh. Anh trở về làng và cưới vợ năm 1975. Sáu năm sau không sinh được con, vợ Phạm cảm thấy cuộc sống chồng vợ như vậy thật vô nghĩa, họ đã quyết định ly dị. Phạm cưới vợ thứ hai năm 1986 nhưng cho đến hiện thời (1995), họ vẫn không có con.

Phạm nói rằng anh không mấy tin tưởng ở các đấng siêu nhiên nên khi cưới lần đầu, anh đã không chọn ngày lành. Bố mẹ Phạm cho rằng con trai họ cưới phải ngày xấu, bị quỷ thần quấy quả nên đã làm lễ *cưới lại*. Họ nhờ thầy chọn ngày tốt để đón dâu lại theo đúng nghi thức và mời một người đông con nhiều cháu trong họ trải chiếu phòng loan với mong mỗi sẽ sớm có con. Tuy nhiên, tất cả những nghi thức có tính biểu trưng như vậy đều không xoay chuyển được tình hình của họ. Bố đẻ của Phạm, trong nỗi dằn vặt nghi ngờ về khả năng có con của con trai, đã khuyên anh nên theo tục *thả cỏ*, vốn được ngầm chấp nhận ở vùng này, cho vợ được quan hệ với người khác nhằm mục đích có con.

Trường hợp 2. Vũ cũng là một cựu binh. Anh sinh ra trong một gia đình khá giả ở làng. Ông nội Vũ đã từng là tiên chỉ, còn bố Vũ là lý trưởng dưới thời thực dân. Vũ cưới vợ năm 1973, lúc mới học xong phổ thông, như anh giải thích, vì anh là con trai một, bố mẹ cần sớm có cháu nội, anh đồng ý cưới để làm vừa lòng cha mẹ dù chưa kịp yêu. Bố Vũ cẩn thận đã tự mình xem ngày cưới cho con trai và làm đúng các nghi lễ của nho gia. Không may, sau nhiều năm, họ không có con. Bố Vũ muốn anh cưới vợ hai nhưng anh không muốn. Trong nỗi chán nản đến cùng cực vì không khuyên bảo được con trai, ông đã một ngày vứt tất cả sách thánh hiền xuống ao rồi đổ lặn ra ốm. Ông đã qua đời mấy năm sau đó, mang nỗi hận không người nối dõi về nơi vĩnh hằng. Vợ Vũ luôn sống trong tình trạng nơm nớp. Cô cố làm việc thật nhiều để quên đi nỗi bất hạnh không con.

Trường hợp 3. Hoàng xuất thân từ một nhà nghèo trong làng. Những năm nghề chạp gõ rộ lên, anh bỗng trở thành một người giàu có nhờ buôn gỗ về bán cho đám thợ chạp. Ngôi nhà hai tầng của anh ngự ở vị trí đẹp nhất ngay cổng làng. Nhưng anh không thấy nỗi hạnh phúc giàu có là trọn vẹn chỉ vì hai người cưới nhau đã trên 20 năm mà vẫn không có con. Có những lời đồn rằng anh có vợ lẽ ở đâu đó vì thường ít ở nhà. Vợ Hoàng nói chị cảm thấy sức ép nặng nề từ phía bố mẹ chồng vì tội chị không có con. Họ thường nói chị chịu quả báo từ tiền kiếp nên phải năng cầu khẩn mới mong có hỷ vọng. Theo lời khuyên, chị đã đi cầu cúng ở nhiều nơi như chùa Hương và đền đức thánh Trần. Chị đã làm nhiều việc như phát tâm làm phúc, mời thầy làm sớ cầu cúng, hành lễ về chùa Hương cầu xin đức Phật ban phúc cho một

³ Thành ngữ này bắt nguồn từ quan niệm về đạo hiếu của Nho giáo "bất hiếu hữu tam, vô hậu vi đại", cho rằng trong ba điều mà người con trai đáng tội là bất hiếu thì không con nối dõi là tội nặng nhất.

người con.. Những nghi thức có tính biểu trưng như xoa đầu *cậu*, mời *cậu* cùng về, mua vé xe đò cho *cậu*, cho *cậu* tiền ăn quà dọc đường và mời *cậu* cùng ăn mỗi ngày, v.v... được thực hiện với lòng thành tâm. Nhưng nhiều năm đã qua mà chị vẫn chưa được toại nguyện. Bố mẹ chồng cứ mỗi lần đến thăm lại nói mát: - Chúng mày chỉ thích làm giàu mà không có con thì để đầu cho hết. Làm gì thì cũng phải nghĩ đến cha mẹ, dòng giống của gia đình và họ hàng. Vợ Hoàng nói chị cứ cảm thấy như tội đồ dù không có làm gì nên tội. Chị nói chị vẫn không ngừng hy vọng rằng một ngày kia rồi trời phật sẽ rủ lòng thương ban cho chị một đứa con.

2. DƯỚI CÁI BÓNG CỦA TỔ TIÊN

Tục nối dõi và chính sách kế hoạch hóa gia đình

Ba trường hợp trình bày tóm tắt ở trên chỉ ra rằng truyền thống lâu đời của các giá trị Khổng giáo vẫn đang ảnh hưởng mạnh mẽ đến tập quán sinh đẻ của người dân làng Giao. Động lực có con trai mạnh đến nỗi người ta dám vượt qua những giới hạn được nhà nước qui định chính thức về kế hoạch hóa gia đình để đạt mục đích. Các khảo sát xã hội học ở khu vực đồng bằng sông Hồng chỉ ra rằng đã có những thay đổi đáng kể trong khoảng mười năm qua về số con mong muốn của các cặp vợ chồng. Nguyễn Lan Phương báo cáo rằng kết quả nghiên cứu của cô ở một làng giữa hai thời điểm 1984 và 1994 cho thấy nếu như năm 1984, có khoảng 59% người được phỏng vấn nói rằng họ muốn có ba con và khoảng 16% muốn có từ bốn con trở lên thì đến 1994, tỷ lệ người muốn có ba con đã giảm xuống còn 14% trong khi gần như không có người nào nói họ muốn có 4 con trở lên. Thêm vào đó, ở năm 1984, không ai nói họ chỉ muốn có một con. Mười năm sau, tỷ lệ người muốn có một con đã tăng lên tới 4%. Tuy nhiên, cần phải nói rằng ở cả hai cuộc khảo sát đều không thấy có người nói họ không muốn có con (Nguyễn Lan Phương, 1995:49)⁴. Đáng lưu ý là trong khi số đông những người nông dân nói họ muốn quy mô gia đình ở mức 2 con, có đến 88,3% số phụ nữ và 86,8% số đàn ông được hỏi nói họ muốn có ít nhất một con trai (Trần Lan Hương 1995: 53-54). Điều này có thể giúp giải thích tại sao chương trình kế hoạch hóa gia đình lại thường bị phá vỡ ngay ở tầm hộ gia đình.

Chính sách kế hoạch hóa gia đình thực ra đã được hình thành ngay từ đầu những năm 60 với Chỉ thị 216/CP (1961) của chính phủ Việt Nam (Viện Thông tin Khoa học xã hội 1995:48-72) nhưng nó chỉ được đặt ra một cách cấp bách từ sau 1975 trở đi. Những biện pháp hành chính, giáo dục và tuyên truyền cũng được tăng cường cùng với việc phổ biến các phương tiện tránh thai đến tận cấp thôn xã (Võ Quý Nhân 1991:115). Những biện pháp hành chính mạnh mẽ do nhà nước quy định đối với người vi phạm chính sách kế hoạch hóa gia đình được áp dụng chặt chẽ ở làng Giao. Theo quy định của chính quyền địa phương, xã sẽ phạt 150 ki-lô-gam thóc đối với những người đẻ con thứ ba và 300 ki-lô-gam thóc cho những ai đẻ con thứ tư trở lên hoặc khai trừ ra khỏi Đảng nếu người vi phạm là đảng viên. Cho đến 1995, ở làng này đã có ba cô giáo bị buộc cho thôi việc và hai đảng viên bị khai trừ vì lý do phá vỡ kế hoạch hóa gia đình. Mặc dầu vậy, quan sát từ thực địa cho thấy các biện pháp mạnh ít có hiệu quả đối với những cặp vợ chồng chưa có con trai.

Cán bộ y tế xã cho biết trong năm 1995, có 96 người ở làng Giao đã đến trạm y tế xã để thực hiện các biện pháp kế hoạch hóa gia đình trong đó có 12 trường hợp đình sản (5 đàn ông và 7 phụ nữ). Nạo thai là một biện pháp được sử dụng tương đối phổ biến với 75 trường

⁴ Đáng tiếc là do tập trung vào động cơ có con, Nguyễn Lan Phương đã không cung cấp cho ta biết số con thực có của mỗi gia đình hoặc tỷ lệ lần sinh trung bình của mỗi phụ nữ trong khoảng 1984-1994 để giúp hiểu được thực trạng của việc giảm tỷ lệ sinh giữa hai thời điểm.

hợp trong 2 năm 1994-1995. Tuy nhiên, những phàn nàn về tác dụng phụ của các biện pháp tránh thai như đặt vòng, đình sản và nạo thai là khá phổ biến. Vì thế, chỉ thấy những người đã có từ hai con trai trở lên mới hưởng ứng biện pháp đình sản.

Lý thuyết về giảm mức sinh hiện nay cho rằng điều kiện sống thay đổi đã dẫn đến nhận thức của các bậc cha mẹ về số con cũng thay đổi (Freedman, 1994:89-101). Có thể ghi nhận một thực tế là sự thay đổi của hệ thống kinh tế từ tập thể sang hộ gia đình cá thể gần đây cũng góp phần thay đổi ước vọng về số con bởi vì những chi phí được bao cấp trước đây như giáo dục và y tế nay dồn lên quỹ gia đình buộc các cá nhân phải tính toán khi có thêm con. Tuy vậy, những sức ép của dư luận xã hội lên các cặp vợ chồng chưa có con trai là rất đáng kể, nhất là đối với những người đàn ông là con trai duy nhất của gia đình.

Tác động của việc giảm tỷ lệ sinh

Tài liệu có được cho thấy tỷ lệ tăng trưởng dân số ở làng Giao đã giảm mạnh trong vòng ba mươi năm qua, từ 3.5% trong những năm 60 xuống gần 2.0% trong những năm 90 (ĐBLĐ 1993). Số con trung bình của một phụ nữ trong lứa tuổi sinh đẻ hiện nay ở mức 3,2. Điều tra nhân khẩu học giữa kỳ 1994 ở quy mô quốc gia cũng chỉ ra khuynh hướng giảm tỷ lệ sinh của mỗi phụ nữ từ 3,3 xuống còn 3,0 trong vòng sáu năm qua (TCTK 1995:20)⁵.

Như chúng tôi đã phân tích, nguyên nhân của khuynh hướng giảm tỷ lệ sinh phần nào đó có vai trò tích cực của chương trình kế hoạch hóa gia đình. Tuy nhiên, những chuyển biến nhanh chóng của hệ thống kinh tế-xã hội mấy thập kỷ qua dường như có tác động quan trọng dẫn đến tỷ lệ sinh giảm đi. Trước hết, động cơ sinh con ở các gia đình nông dân đang trải qua những thay đổi đáng kể. Niềm hạnh phúc gia đình đông con nhiều cháu từng là lý tưởng của thời đại cũ dường như không còn được số đông đề cao nữa trong khi con cái như là một nguồn an sinh tuổi già cũng đang trải qua những thách thức có tính thời đại. Chính sách khoán 10 với việc chia lại ruộng đất cho các hộ gia đình nông dân đã tạo điều kiện cho những cặp vợ chồng trẻ thoát khỏi ràng buộc của gia đình lớn và cho họ cơ hội tự lập nhiều hơn trong làm ăn và sinh con. Chính sách chia ruộng đất theo đầu người cũng cho phép người già quyền sử dụng mảnh đất riêng của họ mà không quá lệ thuộc vào các con. Đây chính là lý do tại sao quy mô gia đình hai hoặc ba con đang được ưa thích ở nông thôn hiện nay.

Bảng 1: Tổng tỷ suất sinh và chia theo nhóm tuổi của phụ nữ trong độ tuổi sinh đẻ ở Việt Nam giữa hai thời điểm 1989-1993.

| Nhóm tuổi | 1989 | 1993 |
|-------------------|-------|-------|
| 15-19 | 0.035 | 0.041 |
| 20-24 | 0.197 | 0.187 |
| 25-29 | 0.209 | 0.187 |
| 30-34 | 0.155 | 0.109 |
| 35-39 | 0.100 | 0.060 |
| 40-44 | 0.049 | 0.033 |
| 45-49 | 0.014 | 0.002 |
| Tổng tỷ suất sinh | 3.8 | 3.1 |

⁵ Tổng điều tra dân số 1989 cho biết tỷ lệ sinh thô trên cả nước trong thời kỳ 1955-1959 là 45 phần nghìn. Tỷ lệ này giảm xuống 38 phần nghìn trong quãng thời gian 1970-1974 và chỉ còn 31 phần nghìn ở thời kỳ 1985-1989 (TCTK, 1991:98).

Nguồn: Tổng cục Thống kê, 1995:22

Hareven cho rằng những thay đổi dân số học có tác động đáng kể lên vị trí của trẻ con trong gia đình (Hareven 1989:15-36). Nhận xét này có thể là có ích để xem xét trường hợp của làng Giao, nơi mà qui mô gia đình đang có xu hướng nhỏ lại và số con trong mỗi gia đình đang có chiều hướng giảm đi. Hậu quả của quá trình này là khoảng cách tuổi tác giữa người con cả và con thứ bị rút ngắn lại, sự quan tâm của cha mẹ với con cái sẽ tăng lên, v.v... Tuy nhiên, vấn đề được thảo luận ở đây là số con trong mỗi gia đình nông dân đang ít đi sẽ có ảnh hưởng thế nào đến quan điểm của cha mẹ nói riêng, xã hội nói chung về giá trị của đứa trẻ. Tài liệu dân tộc học về tập quán chăm sóc trẻ con ở làng Giao sẽ giúp hiểu rõ hơn vấn đề này.

Gửi con vào cửa thánh là một phong tục lâu đời của người Việt. Thời trước, những đứa trẻ thường xuyên yếu đau hoặc là con một của gia đình thường được cha mẹ bán, gửi cho thần linh trông nom giúp và người ta chỉ làm lễ xin về khi chúng đã trưởng thành. Nhiều gia đình đã *gửi* con cho thần chăm sóc đến hết đời⁶. Người ta tin tưởng rằng bằng cách gửi con cho thần thánh, chúng sẽ được bảo vệ khỏi sự hãm hại của ma quỷ. Một khi đứa trẻ đã được gửi vào cửa đền (chùa), sẽ được xem là con của thần (Phật), cha mẹ và anh chị không được phép đối xử tệ với *con nuôi* của thánh, chẳng hạn như sai làm việc nặng, chửi mắng hay đánh đập vì như vậy là xúc phạm đến thần linh. Đã có một thời, tục này bị liệt vào những hành vi mê tín dị đoan và bị cấm. Mặc dù cho đến hiện thời, sự cấm đoán này vẫn chưa được chính thức bãi bỏ nhưng người dân không còn cảm thấy lo ngại khi làm lễ gửi con vào cửa thánh. Những thông tin có được cho thấy ở khu vực đồng bằng sông Hồng, tục này đang gia tăng đáng kể trong khoảng hơn một thập kỷ qua, kể từ sau cải cách kinh tế những năm đầu 80. Hơn một trăm đứa trẻ ở làng Giao đã được gửi, bán cho các vị thần trông giữ từ 1981 đến nay (1995). Nhiều tài liệu đã mô tả việc thực hành nghi lễ này như là một sự lãng phí và tốn kém (Nguyễn Thanh Bình, 1993:3). Tuy nhiên, nhiều bậc cha mẹ đã không ngần ngại mời thầy làm lễ "*bán con*" vào "*cửa thánh*" chỉ vì nỗi lo ngại vu vơ cho sự "*chẳng may*" của đứa con. Một người bố đã nói với tôi rằng anh không tin lắm vào siêu nhiên, nhưng nếu có chuyện gì xảy đến với con anh thì anh sẽ ân hận cả đời vì đã không làm hết những gì có thể cho con.

Bên cạnh tục gửi con vào "cửa thánh" đang phục hồi và phổ biến rộng rãi ở vùng đồng bằng sông Hồng, tục *cầu tự* cũng gia tăng nhanh chóng. Chính sách kiểm soát mức sinh không chỉ buộc các cặp vợ chồng trẻ phải suy tính về số con mà còn chú trọng đến giới tính của đứa trẻ. Nhiều người chưa có con trai đã trông cậy vào đấng siêu nhiên và hàng năm, số người hành hương đến các đền chùa để cầu tự đang không ngừng tăng lên.

Sự hồi sinh nhanh chóng của các nghi lễ trong xã hội Việt Nam có vai trò tác động đáng kể của các cải cách kinh tế gần đây, trong đó sự kiểm soát của nhà nước đối với lĩnh vực này phần nào đã được nói lỏng (Lương Văn Hy 1993:259). Tuy nhiên, cũng khó có thể chối bỏ rằng sự hồi phục và phổ biến những tập quán và nghi lễ truyền thống liên quan đến đứa trẻ như nói tới ở trên còn là hậu quả của tình trạng giảm mức sinh trong mấy thập kỷ qua.

3. ĐẠO HIẾU VÀ VẤN ĐỀ XÃ HỘI HÓA CỦA TRẺ EM

Có thể nói rằng xã hội Việt Nam tiền hiện đại được đặc trưng bởi sự độc tôn của Khổng giáo trong các lĩnh vực quản lý nhà nước và giáo dục. Luật nhà nước từ triều Lê đến Nguyễn (thế kỷ 15-19) đều đã vận dụng các nguyên lý của đạo đức nho giáo vào quản lý nhà nước và gia đình (Phan Đại Doãn 1992:5-7). Những đạo luật này đều nhấn mạnh các mối quan hệ giữa cha mẹ và

⁶ Những vị thần thường được tin cậy gửi con cháu nhờ trông nom giúp ở làng Giao là Đức Thánh Trần, Đức Thánh Mẫu, Đức Thánh Gióng, Đức Thánh Phù ủng, Thành hoàng làng và Đức Phật.

con cái, giữa vợ với chồng, và giữa những người anh chị em. Trong gia đình, quyền lực tuyệt đối của người cha được luật pháp ủng hộ. Các đạo luật xưa chủ yếu dựa trên tinh thần cơ bản của đạo Khổng để duy trì gia đình, trong đó chữ Hiếu rất được coi trọng. *Hiếu* được xem như là nền tảng cơ bản của quan hệ cha mẹ-con cái. Một mặt, đạo hiếu quy định các *bổn phận tôn kính và chăm sóc cha mẹ của con cái*⁷. Mặt khác, đạo hiếu đặc biệt nhấn mạnh *bổn phận vâng lời* của các con đối với cha mẹ. Đạo lý này thậm chí không dừng ở lĩnh vực giáo dục mà còn được hệ thống chính trị và pháp luật bảo hộ. Đào Duy Anh cho biết luật Gia Long khép những người con không chăm sóc hoặc bỏ rơi cha mẹ vào tội bất hiếu bằng cách đánh 80 trượng và truy cứu những người con có hành vi bất kính với cha mẹ (Đào Duy Anh 1938:123). Luật Tự Đức thậm chí còn trừng phạt không những đứa con bất hiếu mà cả lý trưởng và trưởng tộc do sự thiếu quan tâm của họ (Phan Đại Doãn, 1992:6). Cùng với những quy định chặt chẽ về quyền và bổn phận của cha mẹ với các con, Khổng giáo cũng nhấn mạnh sự phân biệt về những thân phận khác nhau giữa con trai và con gái, con cả và con thứ, con nhà giàu và con nhà nghèo. Tài liệu hồi cố thu thập được từ những người dân làng Giao sẽ góp phần củng cố thêm vấn đề này.

Trước hết, những câu chuyện đời sống của dân làng cho thấy quá trình xã hội hóa trẻ em thời kỳ trước cách mạng khác nhau đáng kể, phụ thuộc vào giới tính và tầng lớp xuất thân của chúng. Con trai các nhà giàu thường bắt đầu đi học vào quãng 10 đến 12 tuổi và tùy vào từng hoàn cảnh mà kéo dài thời gian đi học đến 10 hay 15 năm. Mục đích đi học của họ thường được hướng đến việc tham gia vào "*chính sự*" (việc làng, nước) sau này (Vũ Ngọc Khánh, 1985:88). Ngay cả dưới thời thực dân, khi mà chữ quốc ngữ đã được phổ biến ở các trường hàng tổng, hàng huyện thì ở làng - xã, công việc dạy học phần lớn vẫn còn do các *ông đồ* đảm nhiệm. Điều này có thể được giải thích như là sự hạn chế của hệ thống giáo dục thời thực dân nhưng mặt khác, phải thấy rằng những đạo đức nho giáo mà các ông đồ là người truyền tải cho thế hệ trẻ vẫn còn đang được đề cao trong xã hội.

Trong khi học chữ thánh hiền được xem là công việc đáng trọng của các cậu ấm con nhà giàu thì sự học của những người con gái lại ít được quan tâm. Tất cả những người phụ nữ lớn lên dưới chế độ cũ ở làng Giao đều không biết đọc chữ Hán hay chữ Việt và chưa từng được đến trường. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa rằng họ đã không hề tiếp nhận nền giáo dục nho giáo. Dạy dỗ con gái để chúng nắm được *lễ, nghĩa* là công việc của cha mẹ ở nhà. Vì vậy không có gì ngạc nhiên khi đa phần phụ nữ cao tuổi trong làng đều biết rõ ý nghĩa của *Tam Tông* và *Tứ Đức*. Vài người trong số họ thậm chí còn có thể đọc thuộc lòng những đoạn dài văn vần khuyên nhủ đàn bà, con gái do các nhà nho chuyển thể từ những nguyên tác xử thế của nho giáo. Đạo đức Khổng giáo áp đặt lên phụ nữ thân phận phụ thuộc vào người đàn ông trong suốt cuộc đời họ. Thân phận phụ thuộc này dường như không có sự khác biệt nhiều giữa con gái nhà giàu và con nhà nghèo.

Khác với con trai các nhà khá giả theo đòi sự học để tham gia vào đời sống chính trị của làng xã, con trai nhà bình dân cũng thường được gửi cho một thầy đồ để học đấm ba chữ, nhưng có lẽ chủ yếu là để học lối xử thế ở đời, như người ta thường nói, "*tiên học lễ*", "*học để làm người*". Nhiều người còn nhớ được, tuổi thơ ấu của họ thường gắn với nhiều chuyện buồn, đói và khổ nhưng bù lại, họ cũng có nhiều thời gian để vui thú với bạn bè đồng lứa. Có lẽ bài học vào đời của họ là những bài học không có thầy giáo, đó là những tục ngữ, ca dao, đồng dao nói về gia đình, xã hội, thiên nhiên, ứng xử, tình yêu... Cái kho tàng phong phú của đời sống dân dã ấy đã không chỉ

⁷ Theo Vũ Tuấn Sán, các bổn phận chăm sóc cha mẹ của con cái trên tinh thần đạo hiếu phải bao gồm cả vật chất lẫn tinh thần, trong đó chủ yếu là sự tôn kính và phụng dưỡng (Vũ Tuấn Sán 1995:4).

bù đắp cho họ những thiếu hụt của đời sống học đường mà cũng hun đúc nếp sống văn hóa trong sáng của tâm hồn nhiều thế hệ người dân Việt.

Cách mạng tháng Tám năm 1945 đã mang lại những đổi thay to lớn trong đời sống con trẻ. Mấy thập kỷ chuyển hóa xã hội chủ nghĩa đã phá vỡ các trật tự cũ. Trẻ em được đến trường, được đào tạo để trở thành những con người mới cho chủ nghĩa xã hội. Bình đẳng giữa nam và nữ cũng như quyền trẻ em được đề cao. Hệ thống giáo dục xã hội chủ nghĩa đã thay thế các ông đồ cùng những bài học luân lý nho giáo của họ. Nhà nước cách mạng hy vọng sử dụng hệ thống giáo dục xã hội chủ nghĩa để loại bỏ các tàn dư giáo dục cũ, bởi vì "*chế độ cũ của thực dân và phong kiến không khỏi còn để lại ít nhiều ảnh hưởng không tốt trong những đầu óc trẻ con. Vậy chúng ta phải dùng tinh thần và đạo đức mới để rửa gột những ảnh hưởng ấy*" (Hồ Chí Minh, 1990:138). Khác với nền giáo dục cũ chỉ nhấn mạnh đến đạo đức Nho giáo, nền giáo dục mới không chỉ dạy kiến thức văn hóa và đạo đức Lêninít mà còn đưa vào nội dung rèn luyện thân thể và lao động sản xuất. Tư tưởng của nền giáo dục mới được Hồ Chủ Tịch nhiều lần nhấn mạnh rằng nó phải chú trọng đến đức dục, dạy cho các cháu đạo đức cách mạng, tình yêu tổ quốc, yêu chủ nghĩa xã hội, yêu lao động và người lao động, thật thà, dũng cảm (Hồ Chí Minh 1990:227). Không ai có thể phủ nhận những thành tựu của nền giáo dục mới khi mà tỷ lệ biết chữ trong dân chúng tăng lên đột biến và sự phân biệt nam-nữ trong giáo dục và các lĩnh vực xã hội khác đã được cải thiện đáng kể. Nhà nước đã ủng hộ mạnh mẽ quá trình toàn cầu hóa các quyền cơ bản của trẻ em bằng việc phê chuẩn gần như ngay lập tức *Công ước quốc tế về quyền của trẻ em* do Liên Hiệp quốc đề xướng (1989). Mặc dù nền giáo dục mới đã đạt nhiều thành tựu, tuy vậy khoảng cách giữa lý thuyết và thực tế vẫn còn là điều đáng phải suy ngẫm để có những điều chỉnh phù hợp.

Trong thời gian nghiên cứu thực địa ở làng Giao, chúng tôi đã có dịp tổ chức những cuộc thảo luận với các cụ cao tuổi trong làng để tìm hiểu cách suy nghĩ của họ đối với lớp trẻ hôm nay. Chúng tôi nhận ra rằng, hầu hết người cao tuổi đều có ý kiến tương đối giống nhau trong cách nhận định rằng trẻ con hiện nay "*hư*" hơn ngày xưa. Biểu hiện ở chỗ chúng: 1/ dám trái ý cha mẹ và cãi lại cả người già; 2/ ít quan tâm chăm sóc đến cha mẹ cả về vật chất lẫn tinh thần và 3/ bỏ qua sự khuyên bảo của cha mẹ để làm theo ý riêng. Nhiều người thậm chí còn đề nghị truy cứu trách nhiệm dân sự những người con bất hiếu và thiếu trách nhiệm với cha mẹ. Theo họ, nguyên nhân của xu hướng "*bất hiếu*" đang tăng lên của con trẻ hiện nay là do nền giáo dục mới đã gần như bỏ qua giáo dục về gia đình, do tình trạng xuống cấp đạo đức nói chung và phần nào do tác động tiêu cực của việc đề cao đồng tiền trong nền kinh tế thị trường. Những điều tâm sự của người già hôm nay về con cháu họ rõ ràng phản ánh những mâu thuẫn thế hệ về các giá trị đang thay đổi. Họ có khuynh hướng nhận xét cách ứng xử của lớp trẻ theo những chuẩn mực nho giáo mà họ đã tiếp thu được từ hệ thống giáo dục cũ trong đó quyền uy của cha mẹ là tuyệt đối trong khi thế hệ trẻ muốn thoát ra khỏi những ràng buộc của những chuẩn mực ấy⁸.

4. KẾT LUẬN

Chúng tôi đã phân tích các cấu trúc xã hội và ràng buộc văn hóa mà trong đó thân phận của mỗi đứa trẻ được xác định cùng các giá trị xã hội gắn với nó. Bằng cách tập trung sâu hơn vào các tập quán sinh đẻ và những nhận thức về vai trò của con trẻ trong mối liên hệ với các tập quán sinh đẻ và những nhận thức về vai trò của con trẻ trong mối liên hệ với các ràng buộc văn

⁸ Cần lưu ý rằng vào những năm 90- thập kỷ cuối cùng của thế kỷ 20, người ta thấy nhiều tài liệu Nho giáo cũ phổ biến từ những thế kỷ trước, lại được in ấn và phát hành rộng rãi, cả hợp pháp và bất hợp pháp. Trước những chao đảo của tình trạng "xuống cấp" của đạo đức, dư luận xã hội dường như muốn phục hồi một số khía cạnh của đạo hiếu trong nho giáo. Cuộc tranh luận về vấn đề này được báo *Đại đoàn kết* khởi xướng trong năm 1995 và được nhiều bạn đọc và các báo khác đã hưởng ứng.

hóa-giáo dục từ một viễn cảnh lịch sử-dân tộc học, chúng tôi hy vọng bài viết có thể mang lại một cái nhìn hệ thống về vị trí của trẻ em trong gia đình cũng như ý nghĩa của các hoạt động kinh tế của chúng và xin rút ra vài nhận xét kết luận như sau.

Trước hết, trong một phức hợp của các quan hệ xã hội của đời sống thôn xã, gia đình và họ tộc nổi lên như một thể chế quan trọng nhất. Chính cấu trúc trọng nam của gia đình và dòng họ đã xác định thân phận khác nhau của mỗi đứa trẻ. Nguyên tắc trọng nam của gia đình đã phân biệt tôn ty trật tự người trên và kẻ dưới, đàn ông và đàn bà. Những giá trị đạo đức Khổng giáo đã góp phần củng cố các nguyên tắc này bằng việc nhấn mạnh đến các thân phận, cao hay thấp và các nghĩa vụ mà thân phận ấy đòi hỏi. Trong văn hóa nho giáo về gia đình, "*vấn đề có ý nghĩa không phải là ở chỗ người ta là một đứa trẻ, mà là ở chỗ đứa trẻ ấy là con trai hay con gái, để trước hay để sau, và là con nhà thường dân hay kẻ bần cùng*" (Dardess 1991:88).

Thứ hai, mặc dù ở một mức độ nào đấy, người ta có thể nói đến sự lỏng lẻo trong các quan hệ giới tính và bốn phận trong mô hình gia đình của người Việt so với mô hình gia đình các dân tộc Đông Á khác (Hirschman & Vũ Mạnh Lợi 1994:28) thì người con trai, đặc biệt con trai trưởng, vẫn tiếp tục đóng vai trò trung tâm trong gia đình người Việt. Thờ cúng tổ tiên và sự tiếp nối dòng tộc là những động cơ quan trọng nhất trong việc theo đuổi để có con trai. Đạo đức Khổng giáo xem việc không có con nối dõi như một tội nặng với tổ tiên và là biểu hiện của sự bất hiếu với cha mẹ vẫn đang còn tác động mạnh lên tập quán sinh đẻ ở khu vực nông thôn ngày nay. Tuy nhiên, động cơ theo đuổi con trai ở Việt Nam không dẫn đến những hành động cực tả như ở Trung Quốc, nơi mà "những đứa con gái có ít cơ hội sống còn hơn con trai" do nạn giết thai nhi hoặc bỏ rơi (Croll 1995:165) mặc dầu nó vẫn là nguyên nhân chính để người ta làm ngơ trước chính sách kiểm soát mức sinh của nhà nước⁹. Tài liệu về tập quán sinh đẻ của người làng Giao cũng gợi ra cách suy nghĩ mới về giá trị xã hội của đứa trẻ. Trong khi các nghiên cứu dân số học đã làm dấy lên cuộc thảo luận về mối liên hệ giữa tỷ lệ sinh cao và giá trị kinh tế của trẻ con trong các xã hội châu Á, thì phân tích của chúng tôi, ngược lại, tìm thấy một mối liên hệ giữa các giá trị văn hóa, ràng buộc xã hội và đặc điểm cấu trúc của gia đình với tập quán sinh đẻ trong xã hội nông dân Việt Nam. Chính các giá trị và ràng buộc này cũng là căn nguyên của tình trạng tỷ lệ sinh cao trong các xã hội nông dân mà nghiên cứu nhân học-dân số học không thể bỏ qua.

Thứ ba, thế giới hiện đại hôm nay có khuynh hướng nhấn mạnh tính toàn cầu hóa về các quyền của trẻ em. Trong quan niệm phương Tây, tuổi thơ được xem như một quá trình dài của tình trạng chưa chín và do đó trẻ con cần và có quyền được trợ giúp. Văn hóa Việt Nam truyền thống ngược lại đặt lên vai trẻ con những bốn phận hơn là quyền. Trong số những bốn phận ấy là nghĩa vụ của em với anh, của con cái với cha mẹ, của cháu chắt với các bậc tiền nhân, v.v... Được sinh ra và nuôi dưỡng trong môi trường văn hóa như vậy, trẻ em ngay từ nhỏ đã sớm tiếp thu và thực hành các khuôn mẫu đạo đức ấy một cách tự nhiên. Nhìn từ viễn cảnh đổi thay của xã hội, những ràng buộc văn hóa này là một gánh nặng của quá khứ đối với việc mang lại các quyền thực sự cho trẻ em. Trong khi những lời hùng biện vẫn vang lên về bảo vệ các quyền lợi của trẻ, cội rễ sâu xa của tình trạng lạm dụng tuổi thơ nằm sâu trong các nền tảng văn hóa lại vẫn thường bị lờ đi. Đấy chính là những thách thức của quá trình chuyển hóa toàn cầu từ bốn phận sang quyền của trẻ em ở các xã hội nơi mà những khuôn mẫu đạo đức bảo thủ vẫn đang cấm rữ như là một tác nhân của sự trì trệ.

⁹ Dẫu chỉ là hiếm hoi, công luận ở Việt Nam cũng từng không ít lần lên tiếng về hành động bất nhân của một số bậc cha (mẹ) đã bỏ mặc hài nhi khi đứa trẻ sinh ra là con gái. Tuy nhiên, ở làng Giao chưa bao giờ nghe nói đến hiện tượng như vậy xảy ra.

Tài liệu tham khảo:

1. Croll, E. : 1995 *Changing identities of Chinese Women: Rhetoric, Experience and Self-perception in Twentieth Century China*. London & New Jersey: Zed Books
2. Đảng bộ xã Lương Điền: *Lịch sử Đảng bộ xã Lương Điền*. Cẩm Bình, Hải Hưng - 1993.
3. Đào Duy Anh: 1937. Influence of Confucianism in Vietnam. *Vietnamese Studies*. 1/1994: 23-25.
4. Đào Duy Anh: 1938. *Việt Nam văn hóa sử cương*. Quan Hải Tùng Thư. In lại 1992. Đại học Sư phạm thành phố Hồ Chí Minh.
5. Dardess, J. : 1991 Childhood in Premodern China. In Hawes, J. & N. Ray Hines (eds) *Children in Historical and Comparative Perspective*, New York-London: Green Wood Press, pp. 71-91.
6. Freedma, R. : *Nhìn lại lý thuyết giảm mức sinh*. Tạp chí *Xã hội học* số 3 (47), 1994. Tr. 89-101.
7. Hirschman, Ch. & Vũ Mạnh Lợi: *Gia đình và cơ cấu hộ gia đình Việt Nam, vài nét đại cương từ một cuộc khảo sát xã hội học dân số gần đây*. *Xã hội học* số 3 (1994). Tr. 14-28
8. Hồ Chí Minh: *Về vấn đề giáo dục*. Nhà xuất bản Giáo dục. Hà Nội -1990
9. Houtart, F. & G. Lemerciner: *La sociologie de une commune Vietnamiene*. Louvain-la-Nieuvre: Catholic Universty of Louvain-1981.
10. Hull, T. : 1975 *Each child bring its won fortune: An enquiry into the value of children in a Javanese villagi*. Ph. D thesis, Canberra: ANU.
11. Lương Đức Thiệp: 1971 *Xã hội Việt Nam*. Sài Gòn. Hoa Tiên
12. Luong Van Hy: 1989 Vietnamese kinship: Structural principles and social transformation in Northern Vietnam. *The Journal of Asian Studies*, Vol.48, No.4, pp.741-756
13. Luong Van Hy: 1992 *Revolution in the village. Tradition and Transformation in North Vietnam 1925-1986*. Honolulu: University of Hawaii Press.
14. Luong Van Hy: 1993 *Economic Reforms and the Intensification of Rituals in two northern Vietnamese village 1980-1990*. In Ljunggren, B. (ed). *The challenge of Reform in Indochina*, Cambridge: Harvard University .
15. Mamdani, M.: 1972 *The myth of populatin control. Family, Cast and Class in an Indian village*. N.Y. Monthly Press.
16. Nag, M. & N. Kak: 1984 Demographic Transition in a Punjab Village. *Population and Development Review*, 10 (4), pp. 661-678.
17. Nguyễn Lan Phương: *Nhận xét về sự chuyển đổi giá trị của đứa con sau mười năm ở một xã*. Tạp chí *Xã hội học* số 2 (50), 1995. Tr. 45-50.
18. Nguyễn Thanh Bình: *Một kiểu bán con*. Báo *Phụ nữ Việt Nam* ngày 26.9.1993. Tr.3
19. Phan Đại Doãn: *Chữ hiếu trong quan hệ gia đình, làng xã người Việt truyền thống*. Tạp chí *Dân tộc học* số 2 (1992). Tr. 5-7 &42.
20. Tổng cục Thống kê: *Điều tra nhân khẩu học giữa kỳ: Báo cáo sơ bộ*. Hà Nội-1995. Nxb Thống kê
21. Trần Lan Hương: *Mấy nhận xét về dư luận xã hội ở nông thôn về số con và giới tính của đứa con*. Tạp chí *Xã hội học* số 2 (50), 1995. Tr. 51-54.
22. Trịnh Thị Quang: *Mấy vấn đề về quan hệ thân tộc ở nông thôn*. Tạp chí *Xã hội học* số 2 (6), 1984. Tr. 47-52.
23. Viện Thông tin Khoa học xã hội: *Pháp luật Dân số Việt Nam: Giới thiệu và bình luận*. Nxb Khoa học xã hội. Hà Nội-1995.
24. Võ Quý Nhân: 1991 *Fertility and family planning in Vietnam: trends and challenge*. In Forbes, D. et all (eds). *Doi Moi: Vietnam's Renovation, Policy and Performance*. Canberra: ANU.
25. White, B. : 1982 *Child Labour and Population Growth in Rural Asia*. In *Development and Change*, 13 (4): pp. 587-610
26. White, B. : 1975 *The Economic Importance of Chilren in a Javanese Village*. In Nag, M. (ed) *Population and Social Organization*. The Hague: Mouton.