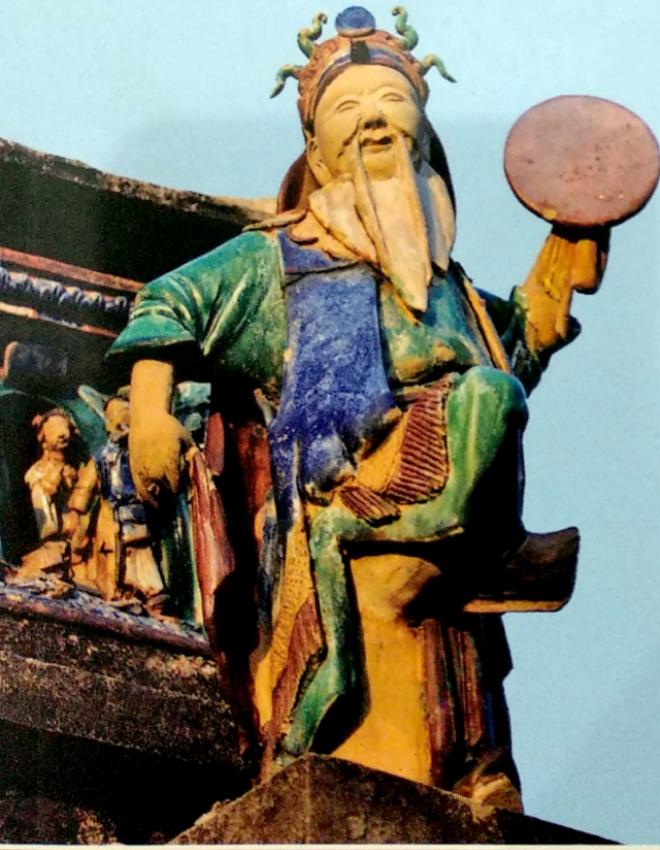


NGUYỄN NGỌC THƠ

**NGƯỜI HOA
NGƯỜI MINH HƯƠNG**

VỚI VĂN HÓA HỘI AN

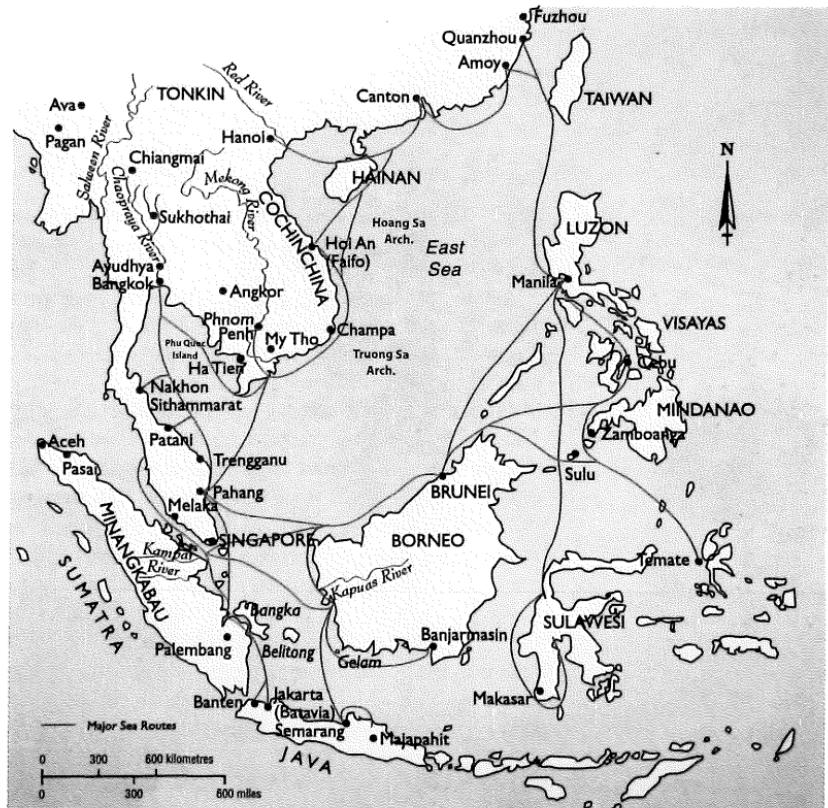


NHÀ XUẤT BẢN
VĂN HÓA - VĂN NGHỆ

NGUYỄN NGỌC THO

**NGƯỜI HOA,
NGƯỜI MINH HƯƠNG
VỚI VĂN HÓA HỘI AN**

**NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA - VĂN NGHỆ
THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH - 2018**



**Vị trí Hội An trên bản đồ thương mại hàng hải ở Đông Nam Á
và Nam Trung Hoa cuối thế kỷ XVII – đầu thế kỷ XVIII**
(Tham khảo Lynn Pan 1999: 49)

LỜI NÓI ĐẦU

Việt Nam là một nền văn hóa thống nhất trong đa dạng. Kho tàng văn hóa Việt Nam là hệ thống các thành tựu văn hóa do các dân tộc, các vùng miền văn hóa cùng sáng tạo nên và gìn giữ. Các thành tựu văn hóa ấy trên thực tiễn đã tương tác với nhau và với những thử thách của thời gian và các biến cố lịch sử, những thứ còn lại có cái làm nền tảng hình thành dòng văn hóa đương đại, song cũng có cái còn lưu giữ dưới dạng ký ức lịch sử – một phần của di sản văn hóa. Văn hóa Hội An đương đại bao trùm cả hai thứ ấy.

Cảng thị Hội An hình thành và phát triển trên nền tảng giao lưu kinh tế - văn hóa quốc tế, trong đó có vai trò của người Hoa, người Nhật và người phương Tây. Ngày nay, khi nhắc tới Hội An người ta thường nhắc đến Cầu Nhật Bản, những dãy phố Cổ và tình hữu nghị Việt - Nhật, trong khi đó những dấu ấn văn hóa quan trọng của người Hoa và người phương Tây ít khi được đề cập tới. Trên thực tế, tại Hội An dấu ấn văn hóa người Hoa và hậu duệ của họ là đậm đặc hơn cả, từ kiến trúc đền miếu, nhà phố, tín ngưỡng – tôn giáo, phong tục - lễ hội, ẩm thực, cho đến nghề truyền thống và hoạt động kinh tế. Chiếc cầu Nhật Bản sau khi được trùng tu, xây dựng lại đã không còn dấu ấn phong cách Nhật Bản nữa, mà thay vào đó

là lối kiến trúc pha trộn Việt - Hoa, gắn với nó là ngôi miếu cổ thờ vị thần mang nguồn gốc Trung Hoa là Bắc Đế. Sự hiện diện của những Hội quán người Hoa cùng hệ thống lễ hội tại đó tự thân chúng đã trở thành những nguồn lực quan trọng biến Hội An thành một “trung tâm” văn hóa độc đáo, nơi diễn ra các quá trình giao lưu, dung hợp văn hóa và kiến tạo bản sắc tộc người.

Lịch sử hình thành và phát triển cảng thị Hội An có phần đóng góp không nhỏ của kho tàng giao lưu văn hóa Việt - Hoa, bất cứ ai “bén duyên” cùng Hội An đều không thể quên những con người, những di tích và những sự kiện quan trọng tạo dựng nên hình hài và tố chất cảng thị như nhà sư Nguyên Thiều với dòng Thiền Lâm Tế, nhà sư Thích Đại Sán với dòng Thiền Tào Động, hệ thống chùa chiền đền miếu (như chùa Chúc Thánh, chùa Phước Lâm, miếu Quan Đế - chùa Quan Âm, Tổ đình Cẩm Hà - chùa Bà Mụ, các hội quán người Hoa), các làng nghề truyền thống, lễ hội Long chu, món ăn cao lầu xứ Quảng và với các trò chơi dân gian đặc sắc (như trò thai đề xổ cử nhân, trò đỗ xăm hường, trò du hô) v.v... Đằng sau những dấu ấn văn hóa ấy là quá trình nỗ lực sáng tạo bằng cả tâm và trí của bao lớp người đi trước. Theo dòng chảy giao lưu và hội nhập văn hóa, cộng đồng người Hoa địa phương đã dung hòa hết thảy vào xã hội địa phương đương đại, đóng góp những giá trị quý báu của mình để làm nên một Hội An độc đáo trên dải đất miền Trung. Trong bức tranh giao lưu và hội nhập văn hóa ấy, người Minh Hương (thế hệ con cháu của những cuộc hôn nhân Việt - Hoa tại Hội An) đã giữ vai trò tiên phong, làm cầu nối và là chất xúc tác cho quá trình đại hội nhập. Giáo sư Nguyễn Văn Hạnh (dẫn trong Bùi Quang Thắng cb 2005: 266) từng nói: “... Dân Minh Hương ngày nay đã hoàn toàn Việt hóa,

họ không nói được tiếng Trung Quốc và trở nên thuần chủng dân Việt. Vì thế khi nói về phố cổ Hội An, tìm hiểu sự phát triển phố Hội, không thể không nhắc đến làng Minh Hương trong địa phương mình...". Vì vậy, việc tìm hiểu dấu ấn văn hóa người Hoa, người Minh Hương ở Hội An cùng đặc điểm, tính chất giao lưu văn hóa đa tộc người ở địa phương là hết sức cần thiết và có ý nghĩa.

Có thể nói nghiên cứu về Hội An là vấn đề không mới, bởi lẽ từ giữa thế kỷ XX những nhà nghiên cứu tiền bối như Nguyễn Thiệu Lâu, Trần Kinh Hòa (Chen Ching Ho, 1957, 1960, 1962, 1964), Nguyễn Hội Chấn (1971) đã tiên phong sưu tầm, khảo tả và thảo luận dấu ấn và đóng góp văn hóa người Hoa, người Minh Hương ở Hội An. Làn sóng thứ hai xuất hiện vào đầu thập niên 1990 với nhiều nhà nghiên cứu từ nhiều chuyên ngành khác nhau như dân tộc học, văn hóa học, mỹ thuật học, ngôn ngữ học và khu vực học, tiêu biểu có Trịnh Cao Tưởng (1985, 1990, 1991), Chu Quang Trứ (1990, 1991), Hoàng Đạo Kính, Vũ Hữu Minh (1991), Đỗ Bang (1991), Hoàng Thị Châu (1991), Nguyễn Quốc Hùng (1995), Nguyễn Văn Xuân (1997), Trần Văn An (2002, 2010, 2012, 2016), Nguyễn Phước Tương (2004, 2010), Tống Quốc Hùng (2005), Trương Huy Dy (2005), Bùi Quang Thắng (2005), Tôn Thất Hướng (2007), Nguyễn Chí Trung (2010), Trần Ánh (2010, 2014), Đăng Trường (2013), v.v... Đây là giai đoạn nhiều vấn đề, bình diện văn hóa Hội An được nghiên cứu hết sức kỹ lưỡng, phát hiện và công bố nhiều đánh giá quan trọng về Hội An. Tuy vậy, các tác giả chưa từng công bố công trình chuyên biệt nào thảo luận riêng về dấu ấn văn hóa người Hoa và người Minh Hương ở Hội

An dưới góc nhìn giao lưu – tiếp biến văn hóa. Nghiên cứu sâu hơn về người Hoa và người Minh Hương phải kể đến một số tác giả nước ngoài, chủ yếu là từ Trung Quốc và Đài Loan rải rác từ cuối thế kỷ XX đến nay. Ngoài các bài viết của Trần Kinh Hòa công bố ở Đài Loan những năm 1960, 1970, một số nhà nghiên cứu Đài Loan bắt đầu chú ý đến người Hoa Hội An, chẳng hạn Trương Văn Hòa (1975), sau nữa là Dương Ngạn Kiệt (1984) và Hoàng Lan Tường (1998), Tưởng Vi Văn (2013). Ở Trung Quốc, nghiên cứu sâu về người Hoa Hội An muộn hơn, tập trung chủ yếu ở các tác giả Lý Khánh Tân (2004, 2009), Đàm Chí Từ (2005), trong khi ở phương Tây có Charles Wheeler là người am hiểu người Hoa ở Hội An hơn cả (2007, 2012, 2015). Ngoài Tưởng Vi Văn và Charles Wheeler bước đầu có nghiên cứu dấu ấn và đóng góp văn hóa người Hoa Hội An dưới góc nhìn giao lưu – tiếp biến văn hóa, song nghiên cứu của họ chủ yếu xoáy mạnh ở mối quan hệ tộc người trong bối cảnh kinh tế - chính trị hơn là quan hệ tộc người - văn hóa dưới góc nhìn nghiên cứu văn hóa.

Trong chuyên khảo này, văn hóa các nhóm tộc người Việt, Minh Hương và Hoa dưới góc nhìn giao lưu văn hóa Việt Nam – Trung Hoa ở cảng thị Hội An là *đối tượng* chính, nó cụ thể hóa thành ba nhóm khách thể là người Việt, người Minh Hương và người Hoa. Các khái niệm “người Hoa”, “người Minh Hương” được sử dụng trong chuyên khảo này mang nghĩa rộng, chỉ các nhóm đối tượng chủ thể văn hóa trong lịch sử Hội An, những người đã sáng tạo nên một phần văn hóa Hội An truyền thống. Riêng khái niệm “người Hoa” thời kỳ nửa sau thế kỷ XX cho tới nay đã được xác định rõ ràng bằng các văn

bản pháp quy, do đó khái niệm này về sau được hiểu là “dân tộc Hoa” trong đại gia đình các dân tộc Việt Nam. Do lấy văn hóa người Việt vùng Hội An trong bức tranh tổng thể văn hóa Việt Nam làm hệ quy chiếu, chuyên khảo tập trung nhiều hơn ở hai nhóm khách thể còn lại. Giao lưu văn hóa Việt Nam – Trung Hoa là quá trình lịch sử có từ thời Công nguyên và xuyên suốt cho tới nay, trong khi đối tượng nghiên cứu chính của bài viết này chỉ hạn định là một lát cắt về không gian (phố cổ Hội An) và thời gian (tính từ lúc hình thành Hội An cuối thế kỷ XVI cho tới nay), như vậy ở một chừng mực nhất định đây là một nghiên cứu trường hợp.

Trong mối quan hệ giao lưu văn hóa Việt – Trung ở Hội An, văn hóa người Việt (Việt Nam) đóng vai trò trung tâm; văn hóa mang nguồn gốc Trung Hoa được các thương nhân và di dân mang đến (qua văn hóa người Hoa và một phần văn hóa Minh Hương) giữ vị trí ngoại viên (hay ngoại vi). Theo Ngô Đức Thịnh (2010), trung tâm với động năng mạnh mẽ của mình chủ động tiếp nhận, hấp thu tinh hoa từ ngoại vi để tái tạo, “lên khuôn” hệ thống văn hóa mới mang định hướng cao hơn, đóng góp cho truyền thống văn hóa chung của địa phương. Trong chừng mực nhất định, văn hóa người Minh Hương ở Hội An, một số làng nghề truyền thống (làng nghề mộc Kim Bồng, nghề sứ Thanh Hà v.v...), một số lễ hội – lễ lệ và phong tục – tập quán địa phương Hội An là thành quả của quá trình giao lưu, tái tạo và “lên khuôn” như vậy trong lịch sử.

Để triển khai phân tích, đánh giá hiệu quả vấn đề giao lưu - tiếp biến văn hóa, chúng tôi lần lượt sử dụng hai lý thuyết cụ thể. Thứ nhất là lý thuyết *diễn giải và tái diễn giải văn hóa gắn*

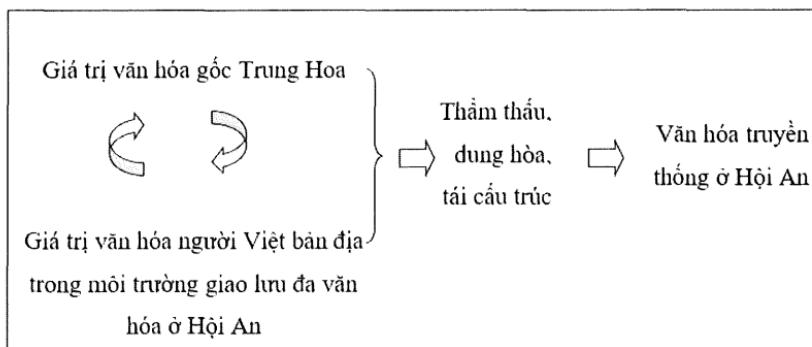
với ngữ cảnh cụ thể (*context-based reinterpretation*) của Robert P. Weller (1953 - ~). Theo Robert P. Weller (1987: 7), không phải nền văn hóa, hiện thực văn hóa nào cũng được định hình sẵn hệ thống các giá trị bất biến để có thể soi chiếu cho mọi cá thể, nhóm cá thể qua các thời đại. Trước Robert P. Weller, Edward Sapir (1934: 200-205) cũng từng nhận định: “*Văn hóa không phải là thứ đã sẵn có mà là cái con người khám phá dần dần qua thực tiễn cuộc sống*”. Robert P. Weller là người hoàn thiện dòng lý thuyết này với điểm nhấn là phải sử dụng một phương thức diễn giải văn hóa chủ động (*active interpretation*) khi nhìn nhận, đánh giá các bình diện thực tiễn của đời sống văn hóa. Ông nói, “*hầu hết các thực hành văn hóa, tuy nhiên, đều không phải là những hệ thống đã được định chế hóa hay lý tưởng hóa hoàn chỉnh. Thay vào đó, nó tồn tại như là một quá trình diễn giải và tái diễn giải thực tế*” (Robert P. Weller 1987: 7). Về cơ bản, lý thuyết này kế thừa và phát triển từ *Thuyết đặc thù lịch sử* với đại diện là Franz Boas (1858 - 1942) và Alfred Kroeber (1876 – 1960). Như vậy ý nghĩa của các hiện thực văn hóa chỉ tồn tại trong mối quan hệ với thực tiễn đời sống chứ không phải là những giá trị được mã hóa sẵn dưới hào quang của các ký hiệu, biểu tượng hay truyền thuyết, thần thoại. Theo dòng lý thuyết này, các nhóm cộng đồng khách thể khác nhau rất có thể sẽ có cách diễn giải khác nhau về cùng một hiện tượng hay một truyền thống văn hóa; ngay cả cùng một cộng đồng nhưng ở các thời điểm khác nhau thì kết quả diễn giải cũng có thể rất khác biệt nhau. Do đó, văn hóa với tư cách là một thực hành sống luôn được diễn giải thành một cấu trúc đa tầng các ý nghĩa trên thực tế.

Trên thực tế, hầu hết các trường hợp giao lưu – tiếp biến văn hóa ắt dẫn tới biến đổi văn hóa. Mọi biến đổi văn hóa đều phải dựa vào nền tảng tương tác với ngoại cảnh. Robert P. Weller (1987) nói, “rất nhiều hiện thực văn hóa, tuy nhiên, không hề được định chế hóa hay tư tưởng hóa. Nó tồn tại như một quá trình diễn giải và tái diễn giải theo thực tế”. “Một số người coi văn hóa và xã hội là một, một số người khác liên tưởng văn hóa với các nhóm cộng đồng bên trong thực thể xã hội ấy”. Các nhóm khác nhau có phong cách diễn giải văn hóa khác nhau, chúng hoàn toàn có thể thay đổi ngay khi các điều kiện xã hội thay đổi. Robert P. Weller (1987) viết tiếp, “chính những mối quan hệ xã hội đa dạng đã thúc ước cách thức diễn giải văn hóa, và tất cả các đức tin đều ở dạng mở để được tái diễn giải ý nghĩa ngay khi thể chế và các trải nghiệm xã hội chưa đựng đằng sau chúng thay đổi”. Văn hóa một địa phương hay một đất nước rất đa dạng là vì thế. Teun A. Van Dijik (2008) đề cập, không phải bản thân tình huống xã hội mà chính là cách thức người tham gia giao tiếp định nghĩa nên tình huống xã hội gây ảnh hưởng tới diễn ngôn. Các quá trình nhận thức, niềm tin và hồi ức cung cấp các đơn vị trung gian cần thiết cho diễn ngôn và xã hội. Ngữ cảnh vốn không phải là tình huống xã hội khách quan mà là *cấu trúc chủ quan của người tham gia* (*subjective participant construct*).

Giao lưu văn hóa bao giờ cũng diễn ra ở hai chiều, giữa cái đến và cái đi, giữa cái bên trong (địa phương) và cái ngoại lai (du nhập từ bên ngoài). Trong trường hợp ở Hội An, yếu tố bên trong được định dạng là văn hóa người Việt địa phương, còn yếu tố bên ngoài là văn hóa gốc Trung Hoa được cộng đồng người Hoa mang tới. Yếu tố mới đến ban đầu hoặc chưa

định hình rõ nét hoặc chưa đủ thời gian cho quá trình giao lưu tiếp biến văn hóa nên chưa thật sự trở thành một phần của văn hóa Việt Nam, song theo thời gian, yếu tố này thẩm thấu, dung hòa và phát triển trở thành di sản văn hóa Việt Nam (ở Hội An) dù chủ nhân có mang nguồn gốc Trung Hoa hay pha trộn hai dòng máu Hoa, Việt (như người Minh Hương).

Bảng 1. Quá trình truyền bá và thẩm thấu văn hóa gốc Trung Hoa trong văn hóa truyền thống ở Hội An



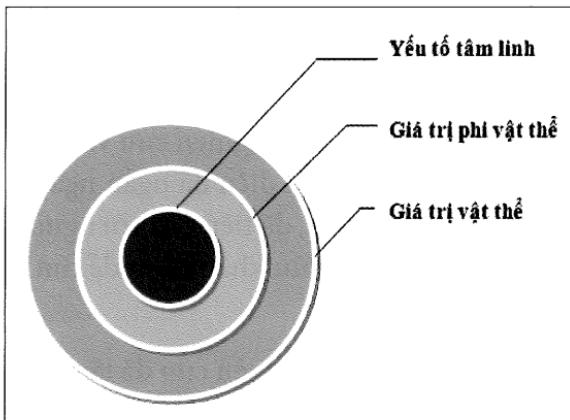
Thứ hai là lý thuyết về *sự vận hành, phối hợp hài hòa giữa ký hiệu văn hóa (notation) – lễ nghi (ritual) và trải nghiệm (kinh nghiệm) chung được chia sẻ (shared experience)* của nhóm hai tác giả Adam Seligman và Robert Weller (2012). Bàn về ký hiệu văn hóa, tác giả Charles Sander Peirce (1829 - 1914)⁽¹⁾, hệ thống các ký hiệu được thẩm thấu từ sự hội tụ, đến lượt nó phải chuyển tải các thông điệp được quy ước trong mối quan hệ tương tác với khách thể mà chúng tồn tại. Do đó, theo hai

1. Dẫn theo Đinh Hồng Hải (2012).

tác giả Adam Seligman và Robert Weller, các ký hiệu cần được xem xét trong mối quan hệ tương tác giữa hệ giá trị biểu trưng vốn có với môi trường sống đa văn hóa ở địa phương. Xét trên góc độ giao lưu văn hóa, vốn văn hóa truyền thống được bảo tồn tự thân nó đã thẩm thấu những yếu tố văn hóa mới của các cộng đồng lân cận, tự thân vận động, điều chỉnh để thích nghi và vươn lên mới tạo thành. Vốn văn hóa truyền thống được gìn giữ ấy vận động trên cái trực của văn hóa di dân người Hoa từ bản quốc, tương tác và phát huy giá trị trong môi trường đa văn hóa ở Hội An. Quá trình sống và tương tác đã tạo ra những “kênh” giao lưu tình cảm, đến lượt mình các kênh ấy trở thành chất xúc tác để các nhóm cộng đồng kiến tạo nên sự chia sẻ các trải nghiệm văn hóa. Quá trình giao lưu văn hóa có thể diễn ra ở một trong ba tầng lớp chính, hoặc giả sẽ thay đổi (hoặc dịch chuyển) từ lớp này sang lớp khác: sự chia sẻ các trải nghiệm/ kinh nghiệm văn hóa (lớp 1), sự chia sẻ lễ nghi và các nghi lễ (lớp 2), sự chia sẻ hệ thống các ký hiệu văn hóa (và tất yếu dẫn tới sự chia sẻ cả hệ thống lễ nghi và trải nghiệm văn hóa) (lớp 3). Thông thường về mặt lý tính hai nhóm cộng đồng (hay hai nhóm tộc người) chỉ chia sẻ trải nghiệm văn hóa (lớp 1) không thôi thì mới chỉ dừng lại ở mức độ tiếp xúc văn hóa chứ chưa thật sự bước vào quá trình giao lưu văn hóa, trong khi đó giữa hai cộng đồng ấy đã có sự chia sẻ hệ thống các ký hiệu văn hóa hiển nhiên quá trình giao lưu văn hóa đã diễn ra hết sức sâu đậm. Tuy nhiên, trên thực tế trường hợp văn hóa Việt Nam giao lưu với văn hóa Trung Hoa, cũng như trường hợp văn hóa người Hoa (người Minh Hương) tồn tại và phát triển trong tổng thể văn hóa Hội An hoàn toàn không phải như vậy.

Nhìn trên tổng thể trực giao lưu văn hóa Việt Nam – Trung Hoa trong lịch sử, cả hai dân tộc đã chia sẻ nhiều phần của hệ thống các ký hiệu văn hóa (từ vũ trụ quan cho đến nhân sinh quan, phong tục – tập quán, lối sống v.v...), cùng chia sẻ một phần hệ thống lễ nghi và nghi lễ văn hóa – xã hội; tuy nhiên với nhãn quan công dân của hai quốc gia độc lập, tự thân hai dân tộc đã vận dụng hệ thống ký hiệu theo cách riêng của mình để kiến tạo hệ thống lễ nghi mang đậm dân tộc tính riêng biệt, để từ đó mỗi dân tộc tự tìm kiếm, xây dựng hoặc tự xoay xở để trải nghiệm (và tích lũy kinh nghiệm) văn hóa theo phương cách riêng tùy vào điều kiện lịch sử – xã hội của mỗi nước. Nhiều quốc gia Đông Á khác như Nhật Bản, Hàn Quốc cũng có quá trình tương tự trong tương quan với văn hóa Trung Hoa. Campuchia, Myanmar, Thái Lan và Lào cũng lần lượt trải qua quá trình lịch sử văn hóa tương tự trong mối tương quan với văn hóa Ấn Độ. Đến lượt mình, trong phạm vi văn hóa Hội An, và trong mối tương quan với văn hóa người Việt, cộng đồng người Hoa (và cả người Minh Hương) đã tích cực tìm kiếm, lựa chọn một phần hệ thống ký hiệu văn hóa (thông qua biểu tượng thần thánh trong tín ngưỡng dân gian), hệ thống nghi lễ (nghi lễ thờ phụng thần thánh gắn với các miếu thần với tổ chức bang, hội lồng ghép vào đó) để tự tạo ra cho mình một số dịp trải nghiệm văn hóa của riêng cộng đồng mình (như nghi lễ đoàn bái khép kín của thành viên bang, hội). Nói cách khác, bên cạnh sự mở rộng chia sẻ, giao lưu văn hóa, người Hoa và người Minh Hương ở Hội An trong lịch sử đã học cách tạo lập “kênh” duy trì, gìn giữ và phát huy bản sắc văn hóa nhóm tộc người mình. Chuyên khảo này mong muốn phác họa một phần kinh nghiệm quý báu ấy.

Về cấu trúc nội dung nghiên cứu, chúng tôi lựa chọn chuỗi logic từ nhận thức tới hành vi, từ hình thái ý thức đến sắc thái văn hóa biểu thị ra bên ngoài. Với đặc trưng văn hóa người Hoa và người Minh Hương ở Hội An dung hòa giữa thần quyền, cộng đồng phuơng ngữ (bang hội) và quan hệ thân tộc làm cấu trúc nền tảng chuyển tải mối quan hệ nồng – sâu của các diễn ngôn văn hóa, chuyên khảo này lựa chọn hướng nghiên cứu từ trong ra ngoài, từ hình thái ý thức đến sắc thái văn hóa được biểu thị; do vậy, công trình này bố trí mục Văn hóa phi vật thể đứng trước mục Văn hóa vật thể. Cấu trúc này tương thích với hệ thống văn hóa phân tầng như dưới đây:



**H1. Cấu trúc văn hóa phân theo ba lớp:
tâm linh – phi vật thể – vật thể**

Bàn về vị trí hạt nhân của *cái thiêng* trong tín ngưỡng, tác giả Nguyễn Tri Nguyên từng lập luận hệ thống ba vòng tròn đồng tâm của văn hóa, trong đó vòng tròn trung tâm là yếu tố tâm linh, vòng tròn giữa là những giá trị phi vật thể trong khi vòng tròn ngoài cùng là phạm vi của những giá trị vật thể (xem

Nguyễn Ngọc Thơ 2017a). Như vậy ở xã hội truyền thống, cái thiêng trong văn hóa đóng vai trò “cái lõi” bao bọc và giúp gìn giữ nhiều giá trị của đời sống xã hội. Trong giao lưu văn hóa, đa phần người ta tiếp xúc từ ngoài vào trong, song cũng có trường hợp đi thẳng vào cái lõi rồi tự thân phát triển ra các vành ngoài.

Phương pháp nghiên cứu chủ yếu của chuyên đề sẽ là các phương pháp chủ đạo của ngành Văn hóa học và Nhân học văn hóa, cụ thể bao gồm:

(1) *Phương pháp thực nghiệm*, là phương pháp tổ hợp từ nhiều phương thức khác nhau nhằm tìm kiếm hiểu biết thực tế về cấu trúc, diễn trình, bản chất và giá trị giao lưu văn hóa Việt Nam – Trung Hoa thông qua các phương pháp nhỏ sau:

- *Quan sát tham dự*: nhóm nghiên cứu và lực lượng cộng tác viên đã tiến hành nhiều đợt điền dã ngắn ngày ở tất cả các địa điểm quan trọng ở Hội An, đã tiếp cận với người dân thuộc các nhóm khách thể nghiên cứu khác nhau để tìm hiểu về đời sống văn hóa của họ.

- *Phỏng vấn sâu*: Nhóm nghiên cứu đã lần lượt tiến hành hơn 30 cuộc phỏng vấn chi tiết với nhiều đối tượng là người Hoa, người Minh Hương và người Việt thuộc những độ tuổi, nghề nghiệp điều kiện kinh tế khác nhau (chọn ngẫu nhiên).

(2) *Phương pháp so sánh*, tức phương pháp đối chiếu giữa những giá trị hay tiêu giá trị của các đối tượng nghiên cứu nhằm tìm ra những điểm tương đồng, khác biệt trong văn hóa các nhóm khách thể nghiên cứu, từ đó nắm bắt nội dung và xu hướng giao lưu văn hóa. Kết hợp với phương pháp so sánh

phải là phương pháp thực nghiệm, trong đó dữ liệu so sánh phải có nguồn gốc từ cuộc sống. Vì thế, tài liệu điển dã, phỏng vấn đóng vai trò quan trọng trong nghiên cứu.

(3) *Phương pháp hệ thống – cấu trúc dưới cách tiếp cận tổng hợp liên ngành*, chủ yếu phối hợp từ các thủ pháp nhỏ như phương pháp phân tích – tổng hợp, tra cứu – đối chiếu tài liệu ghi chép, bia ký, hoành phi, câu đối v.v... dưới các góc nhìn sử văn hóa và địa văn hóa để đảm bảo tính khoa học theo cả hai trực lịch đại và đồng đại, chủ yếu tập trung ở các mảng lịch sử hình thành và phát triển cảng thị Hội An trong mối quan hệ giao dịch thương mại với khu vực và thế giới, trong đó có Trung Hoa; cộng đồng con đường di dân và tâm thức văn hóa của họ, quá trình giao lưu – tiếp biến văn hóa thể hiện qua các bình diện văn hóa vật thể và phi vật thể.

Cuối cùng, chúng tôi áp dụng *thủ pháp phân tích, tổng hợp tài liệu thành văn* của các nhà sử học, nhà nghiên cứu, nhà truyền giáo và thương nhân các thời kỳ. Nói cách khác, chuyên đề này cố gắng tận dụng các giá trị ưu việt nhất của mỗi tác giả và nhóm tác giả công bố trong suốt thời gian qua.

Nguồn tài liệu về Hội An trong đó có đề cập đến người Hoa, người Minh Hương và văn hóa của họ vốn không ít nhưng khá tản mác, thiếu tập trung. Tựu trung lại có bốn nguồn chính, bao gồm:

(1) Các ghi chép chính sử của chính quyền Đàng Trong và triều đình nhà Nguyễn, chẳng hạn *Ô Châu cận lục* của Dương Văn An, *Phủ biên tạp lục* của Lê Quý Đôn, *Gia Định thành thông chí* của Trịnh Hoài Đức, *Quốc triều chính biên*, *Đại Nam*

nhất thống chí và *Đại Nam thực lục tiền biên* của Quốc sử quán triều Nguyễn; một số văn bản, báo cáo của nhà cầm quyền người Pháp thời Pháp thuộc và các văn bản pháp quy của Nhà nước Nước Cộng hòa Xã hội Chủ nghĩa Việt Nam v.v...

(2) Các ghi chép của các nhà truyền giáo, các thương nhân phương Tây, Trung Hoa và Nhật Bản, chẳng hạn Christoforo Borri với cuốn *Xứ Đàng Trong năm 1621*; Poivre Piere với nhật ký “*Mémoire touchant la Cochinchine 1744*”; các tác giả Léon Pagere, Alexandre de Rhodes (1624 - 1645), Thomas Boyear (1694), Pieter Goos (1666), Piere Poivre (1744), Jean Koffler, John Barrow (1792), Le Rey (1819), A. Sallet, L. Malleret, L. Cadière và Caillard (đầu thế kỷ XX); đại sứ Thích Đại Sán (giữa thế kỷ XVII) với cuốn *Hải ngoại ký sự*; cử nhân Thái Đình Lan (1800-1859) với cuốn *Hải Nam tạp trú*; tác giả người Nhật Hayashi, Shunsai, 1618-1680 với cuốn *Hoa Di Biển Thái* (華夷變態) v.v...

(3) Các tài liệu Hán Nôm săn có như văn khắc, bia ký, khế ước, hoành phi, câu đối v.v hiện đang được thu thập, lưu trữ ở Trung tâm Quản lý Bảo tồn Di tích Hội An cũng như tại hiện trường các di tích, cơ sở văn hóa.

(4) Các công trình nghiên cứu khoa học của các nhà nghiên cứu khoa học xã hội và nhân văn đương đại (trong và ngoài nước).

Trong bốn nguồn tài liệu nói trên, nguồn (1), (2), và (3) cung cấp dữ liệu thực tiễn cho nghiên cứu, trong khi nguồn số (4) là quan trọng nhất, đóng vai trò then chốt trong việc cung cấp cơ sở cho việc xây dựng luận điểm và luận cứ khoa học. Xét ở góc độ thời gian các nghiên cứu về người Hoa ở Đông

Nam Á, các nghiên cứu về Hội An nói chung, về người Hoa, người Minh Hương và giao lưu văn hóa Việt – Hoa ở Hội An nói riêng, chủ yếu là của các tác giả Việt Nam, Nhật Bản, Trung Hoa và phương Tây trong khoảng hai thập niên cuối của thế kỷ XX và đầu thế kỷ XXI.

Chuyên khảo này được chúng tôi phát triển từ chuyên đề “Giao lưu văn hóa Việt – Hoa ở Hội An” trong khuôn khổ đề tài *Nghiên cứu, biên soạn địa chí Hội An* do Th.S. Nguyễn Chí Trung (Trung tâm Quản lý Bảo tồn Di sản Văn hóa Hội An) làm chủ nhiệm (2016 - 2018). Chúng tôi chân thành cảm ơn Th.S. Nguyễn Chí Trung đã đồng thuận cho chúng tôi mở rộng nghiên cứu từ chuyên đề nói trên để công bố thành chuyên khảo. Đồng thời, chúng tôi trân trọng cảm ơn Trường Đại học Khoa học xã hội và nhân văn, Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh và Viện Harvard-Yenching (Hoa Kỳ) đã tạo điều kiện cho chúng tôi nghiên cứu chuyên sâu tại Đại học Harvard trong giai đoạn từ tháng 8 năm 2017 đến tháng 6 năm 2018; cảm ơn Trường Đại học Văn hóa Thành phố Hồ Chí Minh đã bố trí cho chúng tôi đảm nhiệm hướng dẫn chuyến thực tập thực tế của lớp Cao học Văn hóa học tại Hội An vào năm 2016; cảm ơn giáo sư Robert P. Weller và giáo sư Adam Seligman (Đại học Boston) đã góp ý về lý thuyết và cách tiếp cận nghiên cứu; cảm ơn TS. Nguyễn Thị Nguyệt (Trường Đại học Văn hóa Thành phố Hồ Chí Minh) đã đọc và góp ý cho chuyên khảo. Do hạn chế về kiến thức và phương pháp, công trình không thể tránh khỏi những thiếu sót, kính mong nhận được ý kiến đóng góp của quý độc giả để chúng tôi có điều kiện hoàn chỉnh nội dung trong những lần tái bản sau.

Nguyễn Ngọc Thơ

CHƯƠNG 1

NGƯỜI HOA VÀ NGƯỜI MINH HƯƠNG Ở HỘI AN

1.1. Người Hoa ở Hội An

Một thành phần dân cư quan trọng góp phần hình thành và phát triển cảng thị Hội An xuyên suốt lịch sử là *người Hoa* (華). Họ vốn là một nhóm thực thể tộc người – văn hóa không nằm trong hệ thống quốc dân Đàng Trong và đầu thời Nguyễn. Lúc bấy giờ họ là ngoại kiều lưu trú theo hạn định phép tắc chính quyền sở tại, mãi về sau, cho đến thời Minh Mạng, cộng đồng này đã tiến sâu hơn trong hệ thống quản lý hành chính ở địa phương. Bên cạnh tộc danh người Hoa, nhóm này còn được gọi bằng các tên gọi khác như người Khách trú, người Tàu/Ba Tàu, người Thoòng dành (Đường nhân), Thanh nhân v.v...

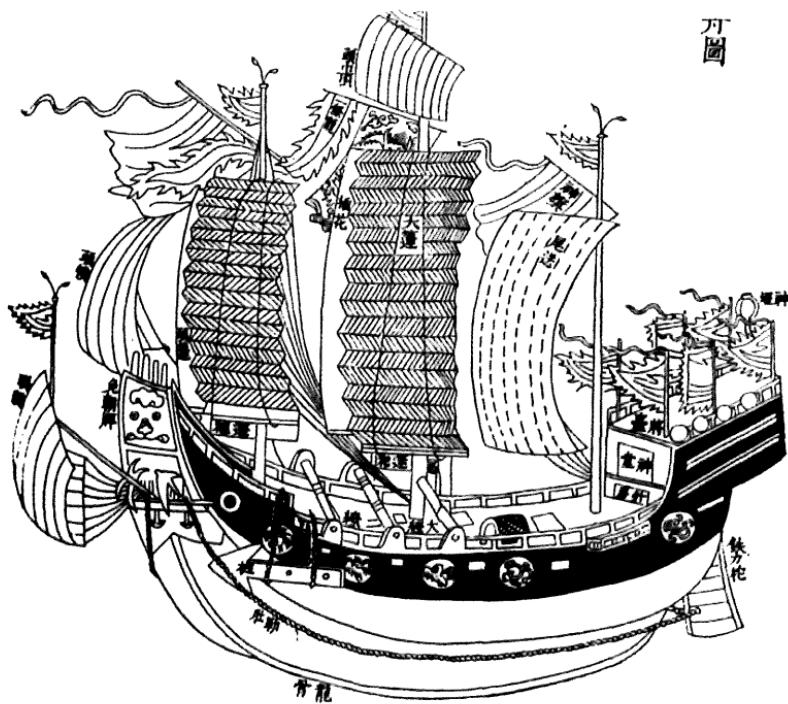
Khái niệm “Khách trú” (客住) tự thân đã thể hiện vai trò của thương nhân người Trung Hoa ở Việt Nam trước đây: họ chỉ tạm thời đến lưu trú, buôn bán rồi về nước. Khái niệm “người Thoòng dành” là phiên âm tiếng Quảng Đông của cụm từ Hán Việt “Đường nhân” (唐人), một cách tự xưng truyền

thống của nhiều nhóm Hoa Nam khi ra nước ngoài cư trú hay làm ăn buôn bán. Và vì vậy, ở nhiều thành phố trên thế giới, khu phố người Hoa còn được gọi là “Đường nhân giao” (唐人街, “giao” = phố, khu phố). Nếu như nhóm người Hoa theo triều Minh trở về trước có xu hướng tự gọi là “Đường nhân”⁽¹⁾ thì khái niệm “Thanh nhân” dùng để chỉ công dân nhà Thanh (1644-1911) sang buôn bán, làm ăn ở nước ngoài. Ngoài mối quan hệ dân tộc – quốc gia của họ với triều đình nhà Thanh ra thì một trong những yếu tố dễ nhận dạng nhất ở “Thanh nhân” là việc họ (nam giới) thắt bím tóc đuôi sam theo quy định đương triều. Còn khái niệm “người Ba Tàu”, theo một số nghiên cứu, ban đầu để chỉ nhóm người Hoa đi trên thương thuyền từ Quảng Châu đến Sài Gòn thường theo cụm ba chiếc tàu trước sau nối đuôi nhau để tiện hỗ trợ, bảo vệ nhau trên biển. Cũng có ý kiến cho rằng sở dĩ dùng từ “Tàu” để ám chỉ người Hoa từ Trung Hoa tới vì nhiều người trong số họ là thương nhân, thường giong thuyền buồm ra khơi. Trong tiếng Hán, “tàu” (艚) để chỉ cánh buồm (xem thêm Hướng Đại Hữu 2016: 32). Dần dà về sau dưới tác động của lịch sử, nhất là giai đoạn thế kỷ XX, khái niệm này đã trở nên lỗi thời, không còn phù hợp nữa. Do vậy, khái niệm “người Hoa” là phù hợp nhất, được sử dụng rộng rãi trong các công trình nghiên cứu hiện nay.

1. Lịch sử văn hóa vùng Hoa Nam cho thấy người Hoa Hẹ / Hán đã có mặt ở Hoa Nam từ thời Tần - Hán, song lúc này họ ở lẩn với các dân tộc Bách Việt tại chỗ. Đến thời Đường thì cùng với việc di dân Hán ồ ạt xuống phía nam, các nhóm phương ngữ Hoa Nam (như Quảng Đông, Phúc Kiến, Triều Châu v.v...) dần hình thành. Theo lẽ đương nhiên, cốt cách văn hóa truyền thống ở Hoa Nam mang nhiều dấu ấn thời Đường (xem thêm Nguyễn Ngọc Thơ 2017a).

Tác giả người Indonesia gốc Hoa là Wang Gungwu (王賡武, 1930-) là một trong những người sử dụng thuật ngữ “Hoa kiều” (華僑, sojourning Chinese, overseas Chinese) ở Đông Nam Á và thế giới vào giữa thế kỷ XX. Ông chia lịch sử di dân người Hoa xuống Đông Nam Á thành bốn giai đoạn chính, mở đầu vào đầu thế kỷ XIX ứng với thời kỳ chuyển đổi và bùng nổ phát triển công nghiệp ở châu Âu; thứ hai là giai đoạn nửa thế kỷ XX với sự xuất hiện của hàng loạt các quốc gia Đông Nam Á; giai đoạn thứ ba gắn với cao trào di dân người Hoa sang Hoa Kỳ và Australia cuối thế kỷ XX; và hiện nay là trào lưu di dân toàn cầu hóa là giai đoạn thứ tư (tham khảo Leo Suryadinata 2004: 9). Khái niệm “Hoa kiều” từng tồn tại trong lịch sử Việt Nam, song hành cùng khái niệm “người Minh Hương”, chủ yếu để ám chỉ nhóm thương nhân Trung Hoa đến buôn bán, làm ăn ngắn hạn. Đa phần người Hoa có mặt ở Việt Nam là hậu duệ của những người di dân với mục tiêu định cư phát triển sự nghiệp, họ được gọi là “người Hoa” (ethnic Chinese). Những “Hoa kiều” còn lại là thiểu số, họ là những người có cùng nguồn gốc dân tộc với người Hoa, nhưng không nhập quốc tịch Việt Nam, và do vậy họ mang thân phận “người ngoại quốc”. Theo cách phân của Wang Gungwu thì tuyệt đại đa số người Hoa ở Việt Nam di cư vào giai đoạn thứ nhất và thứ hai; trong khi đó người Hoa ở Hội An thuộc nhóm giai đoạn thứ nhất, thậm chí là ứng với giai đoạn sớm nhất của lịch sử di dân người Hoa ở hải ngoại.

Theo tác giả Châu Hải, người Hoa ở Việt Nam và Đông Nam Á là “những người có nguồn gốc Hán di cư từ đất nước Trung Hoa kể cả các dân tộc ở các tỉnh ở phía Nam Trung Quốc đã bị Hán hóa đến các nước trong khu vực Đông Nam



H2. Thuyền đi biển của người Hoa thế kỷ XVIII

(Nguồn ảnh: Stuart-Fox 2003: 106)

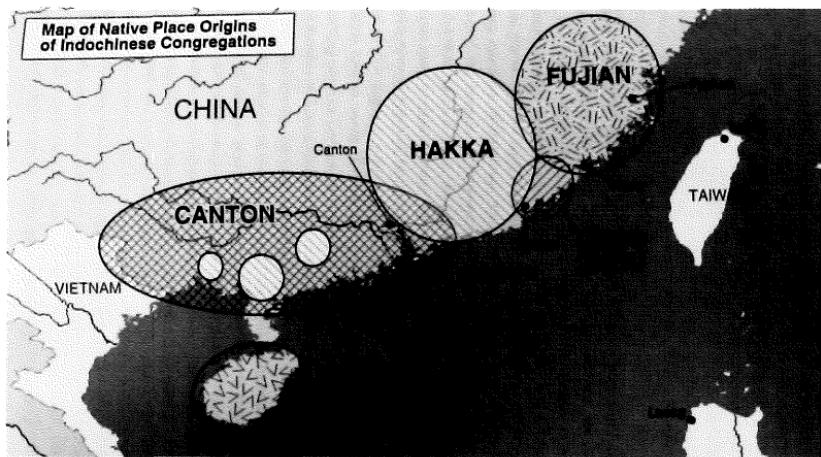
Á và con cháu họ sinh ra và lớn lên tại khu vực này, họ đã mang quốc tịch bản địa và trở thành công dân của các nước này, nhưng vẫn còn lưu giữ những giá trị văn hóa Trung Hoa truyền thống như tiếng nói, chữ viết, phong tục tập quán, luôn tự nhận mình là “người Hoa”” (Châu Thị Hải 2006: 39).

Khái niệm “người Hoa” đã được Nhà nước Việt Nam cụ thể hóa bằng pháp luật. Họ là một dân tộc trong số 54 dân tộc sinh sống ở Việt Nam hiện nay. Chỉ thị số 62-CT/TW của Ban Bí thư Trung ương Đảng (khóa VII) ngày 8 tháng 11 năm

1995 về tăng cường công tác người Hoa trong tình hình mới đã xác định khái niệm người Hoa như sau: “Người Hoa bao gồm những người có gốc Hán và những người thuộc dân tộc ít người ở Trung Quốc đã Hán hóa di cư sang Việt Nam và con cháu của họ sinh ra và lớn lên tại Việt Nam, đã nhập quốc tịch Việt Nam, nhưng vẫn còn giữ những đặc trưng văn hóa, chủ yếu là ngôn ngữ, phong tục tập quán của người dân tộc Hán và tự nhận mình là người Hoa” (dẫn lại trong Ban Dân vận Tỉnh ủy Đồng Nai 2009: 36).

Đại bộ phận người Hoa ở Hội An xưa có nguồn gốc vùng Hoa Nam, chủ yếu từ các tỉnh Phúc Kiến, Quảng Đông, Quảng Tây, đảo Hải Nam và đảo Đài Loan. Một bộ phận nhỏ có nguyên quán ở Giang Tô và Chiết Giang (nhất là thời kỳ đầu). Về cơ bản, các cộng đồng phương ngữ Hoa Nam có các đặc điểm hình thể, phong cách, lối sống và tâm lý khá khác biệt so với người Hoa Bắc, nguyên do tạo nên sự khác biệt ấy bắt nguồn từ điều kiện môi trường sinh thái và điều kiện lịch sử - xã hội, trong đó quan trọng hơn cả là điều kiện lịch sử - xã hội ở địa phương. Vùng Quảng Đông nhờ vào hệ thống cảng biển ở cửa sông Châu Giang đã sớm hình thành và phát triển thương mại hàng hải với các thương cảng Quảng Châu, Hồng Kông và Ma Cao, đã trực tiếp thúc đẩy quá trình di dân người Quảng Đông theo bước chân các thương nhân đi trước. Trong ký ức về miền đất Đông Nam Á của thương nhân khi quay về quê hương, đó là vùng đất “ngư mễ chi hương” (魚米之鄉 quê hương của cá và lúa gạo). Họ có mặt ở Hội An từ cuối thế kỷ XVI, ở Biên Hòa, Mỹ Tho và Hà Tiên vào cuối thế kỷ XVII. Vùng Phúc Kiến với đặc điểm địa hình phần lớn là đồi núi, tính hướng biển (đánh bắt cá, thương mại hàng hải qua các cảng

bển Phúc Châu, Hạ Môn) là một phần cơ bản của văn hóa địa phương; người Phúc Kiến đã sớm có mặt ở Đài Loan, Hội An, Penang (Malaysia) và nhiều vùng đất khác với vị thế của những thương nhân giàu có và đầy tiềm năng. Vùng Triều Châu (phía đông bắc tỉnh Quảng Đông) với đồng bằng sông Hàn nhỏ hẹp, ít phù sa nhưng ngược lại dân số rất đông đúc là một phần áp lực khiến cư dân nói phương ngữ Triều Châu sớm bước ra với thế giới. Họ có mặt ở Hội An từ thế kỷ XVII, sau di dân ô ạt đến dải đất Sóc Trăng – Bạc Liêu từ giữa thế kỷ XIX. Cùng thời gian ấy, họ đã khá tự tin trong việc phát triển nền sản xuất và cung ứng thương mại lúa gạo ở cửa sông Chao Phraya và vịnh Thái Lan (xem thêm Chen Ching Ho 2008). Người Hải Nam với tiềm lực kinh tế kém hơn các nhóm trước, họ đã chủ động trao đổi, buôn bán sản vật các địa phương trên con đường ven biển trung bộ Việt Nam – bán đảo Cà Mau – bán đảo Malacca và Singapore (xem Nola Cooke 2004: 139-156). Họ cũng sớm có mặt ở Hội An, Huế, Thu Xà (Quảng Ngãi), Quy Nhơn, Phan Thiết, Thành phố Hồ Chí Minh, Vũng Tàu, Rạch Giá, Hòn Chông, Hà Tiên và đảo Phú Quốc. Người Khách Gia (người Gia Úng) vốn là nhóm di dân người Hoa Bắc xuống Hoa Nam muộn hơn, khó tìm được những vùng đất định cư lý tưởng (như người Quảng Đông hay Phúc Kiến) nên đi tới đâu cũng bị coi là người khách (Khách Gia). Sau nhiều lần nỗ lực xuống miền duyên hải Phúc Kiến và đồng bằng Châu Giang ở Quảng Đông nhưng bị đẩy lùi, một bộ phận người Khách Gia đã di chuyển vào Tứ Xuân, qua Quảng Tây và xuống Đông Nam Á. Ở Hội An, họ lập nhóm Gia Úng, song vì số lượng ít và tiềm lực nhỏ, họ tham gia sinh hoạt cùng nhóm Hải Nam. Hiện nay, người Khách Gia (tự xưng là người Hẹ, đọc trại âm từ từ “Hẹ”



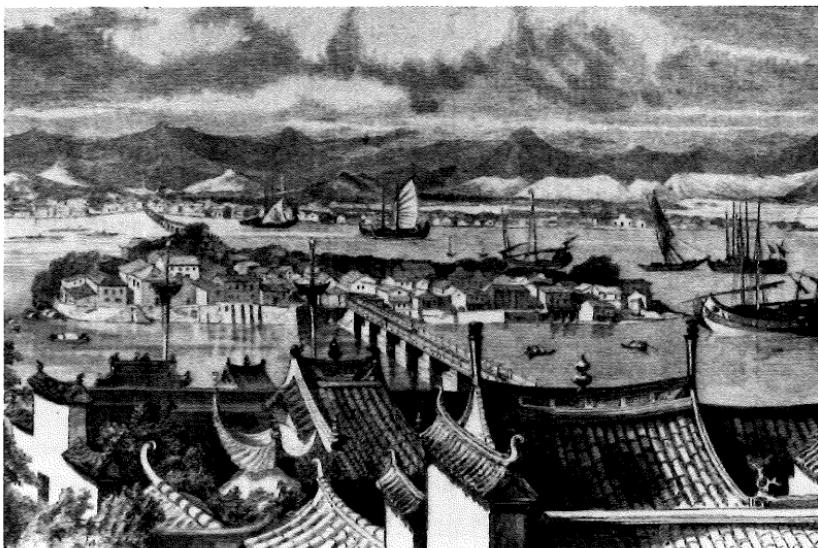
H3. Vị trí không gian cư trú của các nhóm phương ngữ Hoa Nam ở Trung Quốc

(Nguồn ảnh: Tracy C. Barrett 2012).

Ghi chú: Canton = Quảng Đông; Fujian = Phúc Kiến; Chaozhou = Triều Châu;
Hainan = Hải Nam; Hakka = Khách Gia.



H4. Cảng Quảng Châu năm 1820 – do thương nhân phương Tây vẽ
(Nguồn ảnh: Lynn Pan 1999: 54)



H5. Cảng Phúc Châu năm 1884

(Nguồn ảnh: Stuart-Fox 2003: 125)

trong “Hoa Hạ”) có mặt nhiều nhất ở Biên Hòa (Đồng Nai), Thành phố Hồ Chí Minh và An Giang.

Dựa vào phân tích các tài liệu thành văn, chúng tôi tạm phân chia quá trình định cư và phát triển người Hoa ở Hội An thành ba giai đoạn chính, bao gồm *giai đoạn hình thành* (trước thế kỷ XVIII); *giai đoạn giao lưu và phát triển* (thế kỷ XVIII - giữa thế kỷ XIX); và *giai đoạn hội nhập toàn diện* (từ giữa thế kỷ XIX đến nay).

Giai đoạn hình thành quá trình giao lưu văn hóa Việt - Hoa ở Hội An tương ứng với thời kỳ sơ khai hình thành cảng thị này. Với chính sách mở cửa để phát triển, các chúa Nguyễn ở Đà Nẵng đã sớm quyết định xây dựng các cảng thị để buôn bán với thế giới, trong đó tiêu biểu nhất là Hội An (Faifo).

Cùng với quá trình phát triển của giao dịch thương mại quốc tế ở Hội An, người Hoa đã tìm tới đây (sau người Nhật khoảng hai thập niên). Họ di dân đến Hội An bởi nhiều lý do, như hoạt động thương mại, hoàn cảnh kinh tế, chiến tranh loạn lạc ở quê nhà. Họ đã đóng vai trò rất lớn trong việc phát triển cảng thị Hội An, và ở một khía cạnh nhất định, họ đã “đóng vai trò rất lớn đối với quá trình hình thành sắc thái văn hóa của khối cộng đồng cư dân Hội An trong lịch sử” (Chen Ching Ho 1960; Nguyễn Chí Trung 2010: 81-82).

Người Nhật sớm tìm tới Hội An bởi nhu cầu buôn bán với Trung Hoa đã bị nhà Minh đình chỉ, cấm đoán. Thời Minh Hồng Vũ năm thứ 4 (1371), hoàng đế Minh Thái Tổ giáng chỉ Tĩnh Hải Hầu Ngô Trinh nghiêm cấm dân ven biển xuất ngoại; trải qua 200 năm cấm biển “thốn bản bất hạ hải” (寸板不下海, một tấm gỗ cưng không cho xuất ngoại), nền sản xuất và thương mại trong nước ở Trung Quốc vì thế bị tắc nghẽn, trì trệ. Mãi đến Long Khánh nguyên niên (1567) hoàng đế Minh Mục Tông ưng thuận lời chuẩn túu của Phúc Kiến tuần phủ tên là Đồ Trạch Dân, đã dỡ bỏ lệnh Hải cấm và cho phép thường dân xuất dương buôn bán giữa Trung Quốc và Đông Nam Á. Đạo luật này vẫn còn cấm thương nhân Trung Hoa làm ăn với Nhật Bản. Tuy vậy, một số thương nhân nhỏ vẫn lén lút giong thuyền mang sản vật xuống bán tại Hội An và Đàng Trong (từ cuối thế kỷ XVI), cốt là để giao dịch với người Nhật. Người Nhật cho thuyền chở ấn xuống Hội An để mua hàng, họ thu mua được cả hàng hóa địa phương lẫn hàng hóa sản xuất từ Trung Hoa (Chen Ching Ho 1960: 9). Cuốn *Khai Dương Hải Nghị* của Hà Kiều Viễn ở Trung Quốc có ghi chép lệnh cấm buôn bán với Nhật khiến cho thương buôn người Hoa phải mang hàng xuống

Quảng Nam để giao dịch với người Nhật (tr. 10), giáo sĩ người Bồ Đào Nha tên là Valentine Corvalho cũng có ghi lại tương tự trong nhật ký của mình (Chen Ching Ho 1960: 10).

Trong cuốn *An Nam cung dịch ký sự*, tác giả Chu Thuấn Thủy⁽¹⁾ cho biết thời kỳ đầu người Hoa ở Hội An còn dựa vào người Nhật trong hoạt động buôn bán, mãi đến khi nhà Mãn Thanh thống nhất toàn miền Hoa Nam thì nhiều cự thương Trung Hoa mới đổ sang Đàng Trong (đến Hội An) làm ăn, điều này đã làm cho hoạt động của giới thương nhân người Hoa Hội An trở nên thịnh vượng và chủ động (xem Nguyễn Văn Xuân 1996: 22).

Các chúa Nguyễn ở Đàng Trong đối đãi hết sức ưu ái các thương nhân Trung Hoa và các nước, bởi tiềm lực kinh tế và nguồn tri thức xã hội của họ có thể giúp Đàng Trong trở nên thịnh vượng và phát triển. Các chúa Nguyễn thậm chí cấp nhà cửa, thương xá và nhiều phuong tiện sinh hoạt, buôn bán khác nhằm tận dụng ưu thế kinh tế của họ (Chen Ching Ho 1964: 1-2; Tran Khanh 1997: 9). Chúa Nguyễn và triều đình Huế về sau đã cho phép họ định cư vĩnh viễn ở Việt Nam, được hưởng quyền lợi như người Việt Nam nhưng miễn quân dịch và lao dịch (*corvee*).

1. Còn gọi là Chu Chi Dụ, một văn nhân thời Minh theo học phái Dương Minh, một trong những thủ lĩnh của phong trào “phản Thanh phục Minh”, vì thời thế phải lẩn tránh ở Hội An. Các thương gia Nhật mến mộ tài đức của ông nên mời sang Nhật làm việc cho Mạc phủ. Tại Nhật, ông sáng lập học phái Yomeiganu hiện vẫn còn tồn tại (xem Nguyễn Văn Xuân 1996: 82).

Nhiều sự kiện đặc biệt về cung cách ứng xử của các chúa Nguyễn đã được ghi chép cẩn thận, coi như tiền đề của sự hội tụ người Hoa ở Hội An. Năm 1683 có một chiếc thuyền buôn Quảng Đông trên đường từ Chân Lạp (nay là Campuchia) về nước bị hải tặc đánh cướp ở vùng biển Quảng Nam, người trên thuyền chạy về Hội An lánh nạn. Chúa Hiền Vương được tin bèn hạ lệnh tìm cách lấy lại con thuyền để nhóm thương khách có thể về lại Trung Quốc (Chen Ching Ho 1960: 8). Cũng vào năm 1683, một chiếc thuyền của Lâm Tôn Nương (một Hoa kiều trên đảo Java của Indonesia), trên đường từ Nagasaki về bị chìm ở gần quần đảo Trường Sa, chúa Nguyễn Hiền Vương ra tay cứu giúp, ban cho Lâm Tôn Nương 10 quan tiền, giúp họ mua thuyền mới và triệu tập thương khách khởi hành sang Nagasaki trong cùng năm đó (Chen Ching Ho 1960: 9).

Còn theo tác giả Chen Ching Ho (1957, 1960), nhà buôn Trung Hoa từng để lại tiếng tăm là ông Trương Tấn Tùng, từng đến buôn bán ở Hội An vào năm 1577⁽¹⁾. Theo Carioti (1996: 33)⁽²⁾, bối rối của tướng Trịnh Thành Công là Trịnh Chi Long (鄭芝龍) từng giành được rất nhiều giấy phép để được buôn bán với Đàng Trong trong các năm 1614-1621. Trong đoàn thương nhân theo họ Trịnh ở Đài Loan buôn bán ở Hội An có một người lưu lại nơi này, đó là Lưu Thanh – một thương gia lớn (xem Nguyễn Văn Xuân 1997: 82). Người Hoa đến buôn bán ở Hội An đông hơn vào đầu thế kỷ XVII, tới khoảng 1618 họ bắt đầu dựng phố Khách bên này cầu Nhật

1. Dẫn lại trong Nguyễn Quốc Hùng (1995: 22); Nguyễn Phước Tương (2004: 25).

2. Dẫn trong Charles Wheeler (2015).

Bản, đổi diện phố Nhật. Năm 1646, nhà sư tên là Guanji đi thuyền đến Đàng Trong kết nối lực lượng giúp các di thần nhà Minh gây dựng quân đội chống nhà Thanh ở khu vực Hoa Nam (Wu Jiang 2002: 265-266). Gia tộc họ Trịnh nhờ thế mà có cả một vùng hậu thuẫn rộng phía nam cho sự nghiệp của mình. Họ gửi nhiều đoàn thuyền đi sứ đến các nước với mục đích tìm kiếm sự hậu thuẫn (Chen Ching Ho 1968: 208-47). Trịnh Thành Công cũng tự mình xuất quân 24 chiếc thuyền đến Đông Nam Á, trong đó 7 thuyền đến Batavia, 2 thuyền đến Đàng Ngoài, 10 thuyền đến Xiêm, 4 thuyền vào Đàng Trong, 1 thuyền đến Manila đều với mục đích mưu cầu kết nối ngoại thương (Dương Ngạn Kiệt 1984: 222; Charles Wheeler 2015: 151). Sự kiện này trùng khớp với việc hình thành 5 bang người Hoa khắp Hoa Nam và Đông Nam Á.

Ngay từ đầu thế kỷ XVII, một tổ chức xã hội của cộng đồng người Hoa đầu tiên ở Hội An được hình thành với nguyên nhân nhập cư cơ bản xuất phát từ hoạt động kinh tế, đó là làng Minh Hương (Borri 1998: 92; Nguyễn Chí Trung 2010: 82). Christoforo Borri đến Hội An năm 1618 đã viết: “Vì cho tiện việc hội chợ, chúa Nguyễn đã cho phép người Trung Hoa và Nhật Bản làm nhà cửa theo tỷ lệ số người của họ để dựng lên một đô thị. Đô thị này gọi là Faifo và nó khá lớn. Chúng ta có thể nói có hai thành phố, một của người Trung Hoa và một của người Nhật Bản. Họ sống riêng biệt, đặt quan cai trị riêng và theo phong tục tập quán của mỗi nước” (Borri 1998: 92; Nguyễn Chí Trung 2010: 83). Theo Chen Ching Ho (1957), thuở ban đầu người Hoa đến vùng Thăng Bình cách Hội An 15 km lập nghiệp, sau dời về vị trí Hội An như hiện nay. Kiều dân khu phố Khách ban đầu xưng là “thuộc Đại Minh”, bao gồm cả thương khách và

di dân. Có lẽ họ đã đến Hội An trong một niên đại gần với năm 1567 lúc Hoàng đế Mục Tông nhà Minh dỡ bỏ lệnh Hải cấm ở Trung Quốc (xem thêm Chen Ching Ho 1960: 12).

Miêu tả cảnh phố thị Hội An, cuốn *Đại Nam nhất thống chí* viết: “Phố Hội An ở phía nam liền sông Cái, trên bờ hai bên phố ngói liên tiếp chừng hai dặm, bến sông thuyền ghe tấp nập đi lại như mắc cửi, có nhiều khách buôn người Thanh trú ngũ, có bốn bang là Quảng Đông, Phúc Kiến, Triều Châu và Hải Nam buôn bán hàng hóa phương Bắc, có đình chợ, hội quán, buôn bán tấp nập làm nơi đô hội lớn xưa nay” (Nguyễn Phước Tương 2010: 390).

Trong cuốn *Gia Định thành thông chí*, Trịnh Hoài Đức gọi những thương buôn người Trung Hoa thuở ấy là những người *lưu đồng* (hay *áp đồng*), về sau họ tự nguyện lưu trú lâu dài, làm thủ quỹ, mại biện hoặc đại diện cho một công ty buôn bán nào đó. Họ vừa bán hàng vừa thu mua hàng hóa nội địa cho công ty (Chen Ching Ho 1960). Họ được chúa Nguyễn cho lựa chọn địa điểm để xây phố thị. Thời kỳ đồng đúc nhất, có khoảng 6.000 thương nhân Trung Hoa tới đây (Lâm Thiên Bằng, Trương Mẫn 2016: 78-33). Bởi thế, ca dao Hội An có câu:

“*Phố Hoài bốn tháng một phiên;*
Gặp cô hàng xén, anh kết duyên vợ chồng”
 (Nguyễn Phước Tương 2010: 530)

Giai đoạn cuối thế kỷ XVII đánh dấu một bước ngoặt mới trong lịch sử di dân người Hoa ở Việt Nam và Đông Nam Á. Ngoài nhóm thương khách nói trên, giai đoạn này chứng kiến những nhóm dân lưu vong nhà Minh xuống tránh họa Mãn

Thanh. Tại Trung Quốc, giai đoạn cuối thời Minh chính trị rối ren, chiến tranh loạn lạc, dân lưu tán nhiều hơn, đó là lúc di dân đến Hội An ngày càng đông. Năm 1644, người Mãn Châu làm chủ Trung Hoa, “người nhà Minh” bất tuân Thanh triều đã gióng thuyền xuống phương Nam, tạo nên làn sóng thứ hai của cư dân Trung Hoa đến Hội An (Nguyễn Chí Trung 2010: 83)⁽¹⁾. Năm 1669, một vị quan nhà Thanh tên là Yu Jin tấu trình với vua Khang Hy rằng “hàng triệu người Hoa Nam đã di tản và ẩn náu (ở Đông Nam Á)...., trong số ấy có nhiều kẻ phản quốc đã đầu quân làm quan cho ngoại bang để sinh tồn...”. Trong số những người được đề cập có Triệu Văn Bá – người Phúc Kiến, làm quan cho chúa Nguyễn, người hộ tống Liu Shihu bị bão thổi dạt vào Đàng Trong trở về lại Quảng Đông hồi giữa thế kỷ XVII. Đến cuối thế kỷ XVII, Dương Ngạn Địch – tổng trấn Long Môn có 200 tàu và 40 ngàn quân chạy khỏi sự truy kích quân Minh. Sau một tháng và sau đó bị bão tàn phá, đội tàu Long Môn chìm gần 50 chiếc, số người còn lại khoảng 3.000 người, đã phải “uống sương mai và giọt mưa”, “ăn cỏ để giày để sống” tìm đến Đàng Trong, cuối cùng được định cư ở vùng đất nay là Nam bộ (Charles Wheeler 2015: 152). Chúa Nguyễn lấy đất Đồng Nai - Gia Định sáp nhập vào lãnh thổ Đàng Trong, lập làng Thanh Hà ở Biên Hòa và làng Minh Hương ở Gia Định năm 1698 làm cơ sở cho sự phát triển cộng đồng và bản sắc Minh Hương tại đây (Charles Wheeler 2015: 154).

1. Về sau, sau thất bại Chiến tranh Nha phiến 1840, phong trào Thái Bình Thiên Quốc năm 1851, Cách mạng Tân Hợi 1911 và khi người Nhật đánh chiếm Trung Hoa những năm 1937-1939, nhiều di dân người Trung Hoa tiếp tục cập bến Hội An.

Cụ thể sự kiện nhóm người Minh di tản xuống lánh nạn ở Hội An, nhà thám hiểm người Anh là W. Dampier khi đi ngang Hội An năm 1688 có ghi chép tỉ mỉ, trong số họ có rất nhiều thợ thủ công, nghệ nhân. Họ đã truyền lại kỹ nghệ sản xuất thủ công nghiệp cho quan lại và cư dân địa phương (tham khảo Chen Ching Ho 1960: 5). Theo ghi chép của cuốn Sở *Tri Lục* (quyển thượng: *Long Vũ Kỷ Nguyên*), Chu Thuấn Thủy (tác giả cuốn *An Nam cung dịch ký sự* nói trên) nhiều lần tị nạn ở Đàng Trong trong suốt giai đoạn 1645 - 1657, đã có nhiều ghi chép quan trọng giúp chúng ta hình dung diện mạo của nền thương mại Hội An hồi cuối thế kỷ XVII (dẫn lại theo Tôn Hồng Bình 2014: 311).

Song từ đầu thế kỷ XVIII trở đi, dòng di dân người Hoa không còn vì lý do chính trị như trước nữa (Purcell 1965: 6-7; Melissa Cheung 2002: 33), mà ngược lại động cơ kinh tế mới là dòng chủ đạo. Thương mại giữa Hội An với Hoa Nam như là một phần của dòng thương mại Đông Nam Á với Hội An tiếp tục duy trì phát triển mạnh mẽ. Nhiều người Hoa đã quyết định ở lại Hội An vĩnh viễn, chính vì thế phố xá, nhà cửa ngày càng đông đúc, sầm uất. Thế nhưng, chính biến giữa Đàng Trong và nhà Tây Sơn vào cuối thế kỷ XVIII đã giáng một đòn mạnh mẽ vào Hội An, góp phần đẩy cảng thị này vào phạm trù một phố cổ. Theo hai tác giả Choi Byung Wook (2004: 33) và Ben Kiernan (2017: 258), nhà Tây Sơn đã tranh thủ thâu nạp lực lượng nhiều nguồn gốc, từ dân tộc Bahnar trên Tây Nguyên đến dân tộc Chăm ở mé biển, từ thương nhân, thành viên Thiên Địa hội cho đến cả các băng cướp biển người Hoa. Cụ thể, nhà Tây Sơn đã thâu phục được các nhóm người Hoa tên là Trung Nghĩa Quân của Tập Định, nhóm Hòa Nghĩa Quân

của Lý Tài, song đến năm 1776 cả hai nhóm này đều phản bội Tây Sơn để theo Nguyễn Ánh (xem Nguyễn Khắc Thuần 2006: 636; Tôn Hồng Bình 2014: 329). Khác với Tập Đinh và Lý Tài trên đây, tướng Hà Hỷ Văn (người Tứ Xuyên, thành viên Bạch Liên giáo ở Trung Quốc) tự lập Thiên Địa hội ở Phúc Kiến và Quảng Đông, năm 1786 sang Việt Nam gia nhập quân đội Nguyễn Ánh chống Tây Sơn, lập được nhiều chiến công đáng kể (có ghi trong *Đại Nam thực lục chính biên* quyển 28; Tôn Hồng Bình 2014: 313; Wheeler 2015: 156).

Giao tranh giữa nhà Tây Sơn và chúa Nguyễn cuối thế kỷ XVIII đã ảnh hưởng không nhỏ tới Hội An. Theo Hiệp ước Versaille ngày 28 tháng 11 năm 1787, chúa Nguyễn phải nhượng Hội An và Côn Lôn cho Pháp để được trợ giúp, lúc bấy giờ thương nghiệp mới dần dần phục hồi. Hoa kiều trở lại Hội An cũng nhiều, tuy nhiên tình hình buôn bán không được thịnh vượng như trước (Chen Ching Ho 1963: 7-24).

Theo Tsai Maw Kuey (1968: 36-37), vào năm 1787, “lần đầu tiên trong lịch sử di cư của người Trung Hoa trên thế giới, bốn bang được thành lập – Quảng Châu, Phúc Kiến, Triều Châu và Hải Nam”. Theo *Đại Nam thực lục chính biên* (quyển 1 và 2), năm 1790 triều đình ra chỉ dụ yêu cầu ngũ bang mỗi bang phải có tổ chức riêng, có người đứng đầu quản lý. Mỗi bang đều bầu một bang trưởng để trông coi việc đi lại, sinh hoạt, buôn bán của dân trong bang mình và làm việc với chính quyền sở tại. Trong bang để giúp việc bang trưởng có Hội đồng bang trưởng, các ủy viên phụ trách từng bộ phận. Dân Hoa kiều trong bang sống xen kẽ với người Minh Hương và người

Việt. Số thuế họ phải nộp cao hơn gấp 2-3 lần so với người Minh Hương (Nguyễn Chí Trung 2010: 140-141).

Như đã nói trên, đứng đầu bang là bang trưởng do các thành viên bô lão bầu chọn. Bang trưởng luôn phải giữ vị trí trung gian kết nối giữa thành viên trong bang với nhau, giữa bang với cộng đồng người Việt và với chính quyền địa phương. Bang trưởng chịu trách nhiệm thu và nộp thuế trong phạm vi toàn bang. Thuế tức đối với người Hoa thời bấy giờ phân làm hai hạng, gồm những người có nhà cửa, tài sản phải đóng hai nén bạc/năm; những người không có tài sản có mức thuế thấp hơn và có thể đóng trong ba năm (Melissa 2002: 33-34). Về mặt xã hội, bang trưởng có quyền và trách nhiệm hòa giải tranh chấp nội bộ; nếu không hòa giải được thì trình đến phủ/huyện. Những tội phạm người Hoa theo quy định tùy vào tội trạng có thể xung quân hoặc bị trục xuất về Trung Quốc. So với người bản địa, người Hoa được miễn trừ quân dịch và lao động corvée, hoàn toàn được nắm giữ vị trí và tài sản (theo “*Notice sur la Situation des Chinois en Indochine*” 1909: 1066; dẫn lại trong Melissa Cheung 2002: 34). Mặc dù được nhiều đãi ngộ là vậy, một bộ phận người Hoa lúc bấy giờ do thời gian chung sống tại Hội An chưa đủ lâu, họ chưa thật sự tinh nguyện hòa nhập văn hóa với cư dân bản địa (Duiker 1986: 1).

Đến đầu thế kỷ XIX, kinh tế Hội An bắt đầu tuột dốc. Năm 1811, vua Gia Long ra đạo dụ hạn chế buôn bán giữa Hội An với thế giới để nhường chỗ cho Đà Nẵng. Ông quy định hai phố Thanh Hà và Minh Hương ở Hội An phải thường xuyên xét hỏi khách buôn, người Trung Hoa đến buôn bán hạn 3 đến 4 tháng phải quay về nước, nếu ở lại hay xin đi nơi khác buôn

bán phải xin phép cơ quan cấp sở tại cấp phép, nếu không sẽ bị trị tội (xem *Đại Nam thực lục tiền biên* 1962). Chính sách đối với người Hoa và người Minh Hương kể từ đó đã thắt chặt hơn hẳn so với thời các chúa Nguyễn. Năm 1926, vua Minh Mạng quy định cả người Minh Hương lẫn người Hoa đều phải nộp thuế thân và chịu sự quản lý chặt chẽ. Song theo Fujiwara Riichiro (1974: 167), chính sách nhà Nguyễn trên đại thể vẫn dành ưu ái cho họ hơn người Việt bình thường.

Năm Minh Mạng thứ 5 (1824) nhà Nguyễn quy định mỗi bang bầu một người thay mặt, gọi là bang trưởng. Luật lệ bang rất nghiêm khắc, mang tính bán tự trị, chỉ khi nào sự việc nghiêm trọng mới trình lên quan chức xử lý. Bang trưởng rất uy tín, chu đáo, cho nên người trong bang đổi lại phải phục tùng lắm (xem Đào Trinh Nhất 2016: 49-50).

Nhìn chung, thời các chúa Nguyễn và nhà Nguyễn về sau (giai đoạn thứ hai) đã ứng xử nhân văn với di dân người Hoa nhập cư ở Hội An, đã tạo điều kiện cho họ cư trú, buôn bán và tham gia sinh hoạt đời sống. Nhà nước phong kiến đón nhận sự đóng góp của Hoa kiều vào việc phát triển kinh tế - xã hội và mở mang bờ cõi, nên đối đãi trọng hậu. Kể từ thời Minh Mạng trở đi, triều đình đã khắt khe hơn trong việc kiểm soát nhưng không phải với mục đích áp chế họ mà căn bản vẫn là chính sách rộng lượng. Sự thắt chặt quản lý nếu có chỉ cốt là để đề phòng họ tiết lộ bí mật quốc gia. Các chúa Nguyễn thời trước và các vị vua triều Nguyễn về sau tuy ưu đãi họ nhưng luôn phải bận tâm về những mối liên lạc của họ với nhà Thanh ở Trung Quốc nếu có (Chen Ching Ho 1960: 4; Fujiwara Riichiro 1974: 174).

Nếu đi từ thời kỳ Đàng Trong đến nhà Nguyễn là thời kỳ đi từ định cư, lập nghiệp sang quá trình hòa nhập (hoặc thúc đẩy hòa nhập) thì thời Pháp thuộc (giai đoạn thứ ba) lại mở ra một kỷ nguyên mới trong lịch sử phát triển người Hoa ở Việt Nam. Theo Tracy C. Barrett (2012: 22-23), người Pháp áp dụng chính sách nước đôi: vừa đối phó vừa tận dụng người Hoa ở Đông Dương. Họ mong muốn người Hoa phát triển tiềm lực kinh tế để đóng góp cho các xứ thuộc địa, song rất dè chừng tiềm lực ấy có thể trở thành sức mạnh chống lại họ.

Người Pháp ra sức khống chế số dân người Hoa ở Việt Nam (xem *Notice sur la situation des Chinois en Indochine* 1909: 1063, 1069), ban đầu họ tìm cách đồng hóa người Hoa vào người Việt bản xứ nhưng sau đó phát hiện ra rằng họ không thể ứng xử như vậy bởi các thiết chế văn hóa nội tại và chế độ bang hội người Hoa hình thành từ trước đó vẫn còn tồn tại mạnh mẽ (Melissa Cheung 2002: 35). Chính vì thế họ chấp nhận ngồi vào bàn ký với nhà Thanh hai hiệp ước bảo hộ công dân Hoa theo yêu cầu nhà Thanh năm 1895 và 1935. Kể từ đó họ áp dụng một chính sách khác, chính sách “ngoại diên hóa”⁽¹⁾ người Hoa, mặc dù về mặt kinh tế người Pháp chủ trương duy trì khả năng kinh tế người Hoa ở một mức độ nhất định để “cả hai bên cùng có lợi”. Người Pháp sử dụng danh nghĩa chính sách tộc người để ra luật nhắm vào người Hoa, hạn chế quyền sở hữu tài sản, quyền đứng tên hợp đồng kinh tế trong đại đa số các trường hợp (Melissa Cheung 2002: 32-33, 54). Theo quy định, di dân người Hoa vào Đông Dương không được tùy tiện mà theo nhu cầu nhân lực tại chỗ (Purcell 1965: 191; Melissa

1. “Maginalized”, thuật ngữ của Tran Khanh (1997: 273).

Cheung 2002: 36), khi lưu trú ở Đông Dương phải đăng ký và luôn mang giấy tùy thân trong người, chịu sự áp dụng luật đối với người bản xứ (phân biệt với luật dành cho người châu Âu định cư ở Đông Dương) (xem *Presidential Arrêté*, 1888).

Về mặt tổ chức, người Pháp chủ trương giữ lại hệ thống tổ chức bang có từ thời Gia Long để quản lý người Hoa (Nguyen Quoc Dinh 1941; Tran Khanh 1997). Ngày 5 tháng 10 năm 1871, người Pháp ra sắc lệnh yêu cầu mỗi cá nhân người Hoa phải gắn với một bang cụ thể, do bang trưởng quản lý trực tiếp. Tiếp thu và gia tăng điều lệ quy định quyền và trách nhiệm bang trưởng từ thời Nguyễn, người Pháp quy định bang trưởng chịu trách nhiệm thu thuế, quản lý thành viên, kể cả phải nộp thuế thay cho những thành viên trong bang bỏ trốn. Bang trưởng thường phải là người giàu có, phải được thành viên trong bang lựa chọn và được người Pháp thông qua. Thông thường bang chọn ra danh sách 2-3 người đủ tiêu chuẩn, quan quản lý người Pháp ở địa phương sẽ chọn lấy một người trong danh sách ấy. Do phải gánh quá nhiều áp lực từ chính sách của người Pháp, vị trí bang trưởng dần dà trở thành một “gánh nặng” mà những người có uy tín và những thương gia người Hoa giàu có thường tìm cách từ chối đảm nhiệm (xem Tracy C. Barrett 2012).

Câu chuyện bang trưởng Ignac Bou và doanh nhân Lý Đang dưới đây phần nào đó lột tả bức tranh xã hội người Hoa Việt Nam thời Pháp thuộc, nó hoàn toàn đúng với trường hợp người Hoa và người Minh Hương ở Hội An. Tháng 8 năm 1896, bang người Hải Nam ở khu vực Hòn Chông – Phú Quốc bỏ phiếu chọn bang trưởng mới để thay thế ông Lâm Khải Bùi về Hải Nam chịu tang mẹ. Chẳngặng đừng, doanh nhân

Ignac Bou (Y-Hap-Vo hay Y-Hiep Vo) đành chấp nhận vị trí bang trưởng. Song dưới sự khắc nghiệt của quan Pháp trấn giữ Hà Tiên, Ignac Bou cũng bỏ trốn về Hải Nam. Người Pháp bắt buộc Ignac Bou phải nộp thuế đầy đủ cho 1.300 người theo danh sách của Pháp, mặc dù trên thực tế Ignac Bou chỉ quản lý có 680 người. Ignac Bou bỏ trốn đã để lại con số thâm hụt ngân sách 9.920 đồng Đông Dương ở Hà Tiên nhưng người Pháp không thể trừng phạt người Hoa Hải Nam ở địa phương bởi lo ngại họ sẽ di chuyển sang Campuchia lập nghiệp hết (xem Tracy C. Barrett 2012: 60-65).

Khác với Ignac Bou, doanh nhân Lý Đang ở Chợ Lớn không ra ứng cử bang trưởng. Ông thừa kế gia tài từ bố (gốc Quảng Đông) là công ty Kong-Fong-Tai tại Chợ Lớn và mối quan hệ làm ăn buôn bán với người Hoa Quảng Đông ở Chợ Lớn và “sân sau” là công ty Kong-Foc-Long ở Quảng Châu Trung Quốc do anh trai là Ly Hieu So làm chủ. Thoạt đầu người Pháp đã tạo điều kiện để Lý Đang ăn nên làm ra, được nước Lý Đang mở rộng phạm vi hoạt động từ Chợ Lớn xuống Châu Đốc rồi sang Phnom Penh. Lý Đang mua lại công ty dệt vải bông Ksach-Kandal từ người Pháp ở Campuchia. Công ty ăn nên làm ra nên ông này tiếp tục đầu tư vào công ty Kong-Chai-Yun cạnh tranh đấu thầu buôn bán muối ở Nam kỳ. Đến lúc này người Pháp ra lệnh độc quyền buôn bán muối, Lý Đang mất tài sản từ công ty Kong-Chai-Yun, cộng với thất bại từ công ty dệt Ksach-Kandal (do người Nhật tẩy chay hàng hóa người Hoa) đã dẫn đến sự phá sản của họ Lý vào năm 1913 ở Chợ Lớn. Lý Đang mang nợ đến 1.360.000 đồng Đông Dương, mặc dù bán hết tài sản vẫn không thể nào trả hết nợ cho người Pháp (Tracy C. Barrett 2012: 76-87).

Cứ thế chính sách của người Pháp càng ngày càng đẩy người Hoa ra xa hơn với dân bản xứ. Hiệp ước Pháp – Thanh tại Thiên Tân 1895 (gọi tắt là Hiệp ước Thiên Tân) cho phép nhà Thanh đặt lãnh sự ở Đông Dương nhưng trên thực tế hoạt động này bị hoãn lại do tồn tại mâu thuẫn giữa hai bên. Đến năm 1935 Hiệp ước tại Nam Kinh mới phê chuẩn chính thức (theo M. Bary Hooker 2002: 20). Theo Hiệp ước Nam Kinh, người Hoa tại Việt Nam được hưởng quy chế luật pháp gần bằng với người Pháp; họ không còn là đối tượng cai trị như người bản xứ mà là những cư dân đặc quyền (privileged aliens) (M. Bary Hooker 2002: 21). Có thể nói, người Pháp đã đi ngược với xu thế giao lưu và hội nhập của người Hoa ở Việt Nam, điều mà các chúa Nguyễn và nhà Nguyễn trước đó đã quan tâm thúc đẩy. Người Pháp với các hiệp ước Thiên Tân, Hiệp ước Nam Kinh đã tiến hành “ngoại diên hóa” người Hoa so với tổng thể xã hội thuộc địa ở Việt Nam.

Trở lại Hội An, cùng với các chính sách ưu ái của chúa Nguyễn, các chính sách thúc đẩy xây dựng bang hội của nhà Nguyễn và thực dân Pháp, người Hoa đã lần lượt xây dựng các hội quán riêng để tiện sinh hoạt và hỗ trợ lẫn nhau, điển hình là Dương Thương Hội quán. Theo tài liệu văn bia còn lưu giữ, *Dương Thương Hội quán* (còn gọi là Hội quán Trung Hoa, Lê Nghĩa học hiệu) được xây dựng năm 1741⁽¹⁾ để thờ Thiên Hậu, trùng tu vào các năm 1855, 1923, dùng làm nơi sinh hoạt chung cho cả năm bang người Hoa ở Hội An (vì thế còn gọi là Chùa Ngũ Bang). Tên gọi *Trung Hoa Hội quán* xuất hiện năm 1928, theo đó người Hoa phối thờ thêm Tôn Dật Tiên và một

1. Xem Chen Ching Ho (1962: 37), Diệp Truyền Hoa (2004: 230).

số chí sĩ Hoa kiều chống Nhật, trong đó có La Hối – tác giả bài hát *Mùa xuân và Tuổi trẻ* (Thế Lữ đặt lời) (xem Nguyễn Văn Xuân 1996: 56). Có thể nói đây là “trung tâm” sinh hoạt chính trị - văn hóa - xã hội và nơi thờ phụng thần cộng đồng chung của Hoa kiều. Bia ký trùng tu Hội quán Trung Hoa viết “người Hoa đến Hội An phần nhiều là dân vùng Giang Nam - Chiết Giang, sau đến là Phúc Kiến, Quảng Đông...”, tuy vậy các dấu tích về sau cho thấy phần đông là cư dân có nguồn gốc từ Phúc Kiến đến Quảng Đông: Phúc Kiến, Quảng Đông, Triều Châu, Gia Üng, Hải Nam. Sau Cách mạng Tân Hợi 1911 ở Trung Quốc, cơ sở này đổi tên thành *Trung Hoa Hội quán* cho đến nay (Nguyễn Phước Tương 2010: 389). Ngoài hội quán chung, mỗi nhóm phương ngữ có hội quán riêng cho mình, trong số ấy, điển hình nhất phải kể *Hội quán Phúc Kiến* (thờ Thiên Hậu và Thập tam gia Phúc Kiến). Xây sau Hội quán Phúc Kiến là Hội quán Quảng - Triệu (thờ Quan Đế và 18 tiên hiền - các thương gia người Quảng Đông), Hội quán Triều Châu (thờ Phục Ba, Tài thần và Phúc thần) và Hội quán Hải Nam - Gia Üng (thờ Chiêu Üng Công).

Khác với người Minh Hương sẵn lòng hòa nhập vào xã hội Việt Nam, một bộ phận người Hoa đến đầu thế kỷ XX vẫn đoái hoài về cố quốc. Lúc này ở Hội An xuất hiện phong trào cứu quốc Trung Quốc do một bộ phận Hoa kiều liên lạc với người Hoa từ Trung Quốc lập nên. Đặc biệt kể từ khi Tôn Trung Sơn lập Đồng Minh Hội ở Đông Nam Á, nhiều người Hoa ở Việt Nam đã tham gia. Trong số 72 liệt sĩ khởi nghĩa năm 1911 ở Quảng Châu (hài cốt chôn ở Nghĩa trang Hoàng Hoa Cương) có 15 người Hoa từ Việt Nam, bao gồm 6 người từ Hà Nội và Hải Phòng, 4 người từ Sài Gòn và 5 người từ Hội An

và khu vực Trung bộ (Esta S. Ungar 1989: 96). Sau Cách mạng Tân Hợi ở Trung Quốc 1911, phong trào kháng Nhật lan rộng ra bên ngoài lãnh thổ quốc gia này, trong đó có Hội An. Ngày 18 tháng 9 năm 1931, Hoa kiều ở Hội An phát động khẩu hiệu “Khống chế sử dụng hàng hóa Nhật Bản”. Đến năm 1937, Hoa kiều tại đây thành lập Đoàn Thanh niên Hoa kiều Hội An Việt Nam, Tổng hội kháng Nhật cứu quốc miền Trung Việt Nam và Hội Phụ nữ Hoa kiều cứu quốc. Một số Hoa kiều đã về nước tham gia kháng chiến.

Năm 1943, Nhật đánh chiếm Việt Nam, ra sức càn quét những người Hoa kháng Nhật trên đất Việt Nam. Rạng sáng ngày 5 tháng 4 năm 1943, ở Hội An có 3 người Hoa bị sát hại; đến ngày 1 tháng 4 năm 1945, có thêm 10 người nữa bị giết (Diệp Truyền Hoa 2004: 223)⁽¹⁾. Đến ngày 15 tháng 8 năm 1945, quân Nhật đầu hàng, người Hoa Hội An lo chôn chất các liệt sĩ, đồng thời dựng bia tưởng niệm (Từ Lập Cương 2010: 34-36). Diệp Truyền Hoa (1918-1970) là em của Diệp Truyền Anh, năm 1933 đến Hội An tham gia Phong trào kháng Nhật cứu quốc ở hải ngoại, sau đó lưu lại Hội An, đã viết khá nhiều bài viết và thơ ca về Hội An. Năm 1960 ông được tuyển dụng làm giảng viên Đại học Văn khoa Sài Gòn rồi Đại học Văn khoa Huế (Lý Khánh Tân 2009: 102).

Về dân số người Hoa, năm 1901, theo thống kê của người Pháp toàn lãnh thổ Việt Nam có 91.727 người Hoa, đến năm 1926, số người Hoa đã lên đến hơn 300.000 người (tham

1. Bao gồm Lâm Kiến Trung, Vương Thanh Tùng, La Doãn Chính, Tạ Phúc Khang, Lương Tinh Tiêu, Trịnh Di Huân, Trịnh Yên Xương, Thái Văn Lễ, Lâm Bính Vệ, Cam Bính Bồi.



H6. Di ảnh Thập tam liệt sĩ trong Hội quán Trung Hoa

(Nguồn ảnh: Tác giả chụp năm 2015)

khảo Tracy C. Barrett 2012: 22). Giai đoạn 1920-1940 chứng kiến những luồng di cư người Hoa ào ạt vào Đông Dương, đặc biệt là ở Nam kỳ. Năm 1943 riêng ở Nam kỳ không thôi đã có đến 396.000 người Hoa. Khu vực Sài Gòn – Chợ Lớn năm 1943 có 210.000 người Hoa, đến năm 1948 có đến 250.000 người. Ở Hội An có một thực tế là số người Hoa vốn đã ít mà ngày càng giảm vì ba lý do chủ yếu. Một là kể từ khi Hội An nhường vị trí hải cảng giao thương quốc tế cho Đà Nẵng (đầu thế kỷ XIX), hoạt động thương mại giảm sút, một bộ phận người Hoa di chuyển ra Đà Nẵng mưu sinh. Hai là tam giác kinh tế Sài Gòn – Bangkok – Singapore phát triển mạnh mẽ từ cuối thế kỷ XIX (xem Li Tana 2004: 1) đã thu hút người Hoa Hội An di chuyển vào khu vực phía Nam. Ba là theo quy luật giao lưu – dung hợp văn hóa, số người Hoa chuyển hóa thành người Minh Hương và hòa nhập vào người Việt ngày càng nhiều, trực tiếp làm giảm sút số lượng người Hoa



H7. Đài tưởng niệm các liệt sĩ người Hoa Hội An chống Nhật

(Nguồn ảnh: Tác giả chụp
năm 2014)

Trung Quốc rằng người Hoa ở Việt Nam là công dân Việt Nam, có quyền và nghĩa vụ giống như người Việt Nam bình thường (xem Tran Khanh 1997: 275-276).

Ở miền Nam, chính quyền Ngô Đình Diệm thực hiện nhiều chính sách khá cứng rắn với mục tiêu hòa nhập cộng đồng người Hoa vào với người Việt. Sắc dụ số 10 ngày 7/12/1955 tiếp nối quy định người Pháp trước đó tiếp tục con cái các gia đình Việt - Hoa là người Việt Nam. Tiếp theo, đến năm 1956, Sài Gòn quy định hết thảy người Hoa kiều là công dân Việt Nam bất kể nguồn gốc cha mẹ và nguyện vọng cá nhân. Những ai không thuộc nhóm này đều là người nước ngoài, phải xin

ở Hội An. Hiện tại số người Hoa còn lại ở khu phố cổ Hội An vào khoảng 1.000 người (Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: 144).

Ở miền Bắc, xuyên suốt quá trình cách mạng 1930-1945, Đảng Cộng sản và nhà nước Việt Nam đứng trên quan điểm giai cấp đã coi người Hoa là “đồng minh” của Cách mạng Việt Nam. Nhiều người Hoa đã tham gia quân cách mạng và nắm giữ các vị trí chính trị quan trọng (xem Dossiers 1978: 19-204). Năm 1955, Chính phủ Việt Nam đã thống nhất với Chính phủ

giấy phép định cư và phải xin gia hạn theo định kỳ. Sắc dụ số 52 ngày 29/8/1956 tiếp tục quy định mọi công dân Việt Nam phải có tên tiếng Việt trong vòng 6 tháng kể từ ngày ký, nếu không sẽ bị phạt nặng. Sắc dụ số 53 ngày 6/9/1956 liệt kê 11 ngành hàng hạn chế người Hoa tham gia; đồng thời quy định các trường học người Hoa phải dạy bằng tiếng Việt, tiến hành giải thể các bang người Hoa (vào năm 1960) (xem Tran Khanh 1997: 274). Đương nhiên người Hoa ở Hội An đều chịu ảnh hưởng chung bởi tất cả các chính sách này.

Sau năm 1975, cao trào xây dựng xã hội chủ nghĩa giai đoạn 1975-1986 thực thi chính sách quốc hữu hóa tư hữu, đã tác động mạnh mẽ đến người Hoa. Hàng trăm ngàn người Hoa từ chối quốc tịch Việt Nam đã bắt đầu rời Việt Nam. Ước tính từ 30/4/1975 đến 9/1979 khoảng 130.000 người Hoa trở lại Trung Quốc và 220.000 người đi thuyền ra các nước Đông Nam Á (tham khảo Ramses Amer 1991: 106). Việc từ chối nhập tịch và chủ động di tản ra nước ngoài đã khiến Chính phủ Việt Nam phần nào đó nghi ngờ về lòng trung thành của nhóm người này. Song đối với những người Hoa ở lại, họ đã chọn quê hương Việt Nam, trở thành một bộ phận không thể tách rời trong xã hội. Ngày 17/11/1982, Ban Bí thư Trung ương Đảng ra Chỉ thị 10-CT/TW về Chính sách đối với người Hoa trong giai đoạn mới, khẳng định những người Hoa sống ở Việt Nam là công dân Việt Nam, có quyền và nghĩa vụ như người Việt Nam. Quá trình tái hòa nhập xã hội của họ thực sự bắt đầu từ năm 1986, họ được học hành và lập nghiệp trong tất cả các ngành nghề như người Việt. Các trường tiểu học và trung học đồng con em người Hoa được mở lớp dạy thêm tiếng Hoa nhưng giáo viên phải theo chương trình chung của Bộ Giáo dục – Đào tạo (xem

Mạc Đường 1994: 189-198). Đại hội Đảng lần 7 năm 1991 tái khẳng định chính sách Chính phủ Việt Nam đảm bảo quyền lợi và trách nhiệm công dân của người Hoa, tôn trọng văn hóa và tín ngưỡng, tạo mọi điều kiện để họ làm việc, tích cực đóng góp xây dựng nước Việt Nam (Tran Khanh 1997: 275-277).

Tóm lại, người Hoa kiều có nguồn gốc xuất thân đa dạng di cư đến Hội An và nhiều địa phương khác ở Việt Nam liên tục trong nhiều thế kỷ, họ một mặt chủ động tổ chức mưu sinh và sinh hoạt cộng đồng tại Hội An, mặt khác gắn bó khá chặt chẽ với tình hình chính trị, xã hội Trung Quốc, cũng như chịu sự tác động mạnh mẽ của thị trường các nước láng giềng và thị trường thế giới. Quá trình gắn bó với Hội An lâu dài đã khiến bộ phận người Hoa di cư đến ở những thế kỷ trước dễ dàng hòa nhập với các cộng đồng dân cư Việt và Minh Hương sở tại (Châu Hải 1992). Người Hoa có xu hướng lựa chọn hội quán, nơi thờ phụng thần thánh huyền bí, để tổ chức cộng đồng (Đào Hùng 1987: 28). Các bang hội ở Hội An hình thành từ hai yếu tố: mô hình mang Trung Quốc sang song hình thành do nhu cầu sinh sống sở tại, chủ yếu là thương gia và người lao động. Ở một chừng mực nhất định, các bang hội người Hoa tồn tại tương đối biệt lập và khép kín trong lòng địa phương Hội An dựa trên những thiết chế và nguyên tắc tổ chức khá chặt chẽ, nhờ vậy gìn giữ được nhiều giá trị truyền thống từ ý thức tộc người cho đến phong tục, tập quán. Giống như người Minh Hương, người Hoa Hội An biết dựa vào sức mạnh đoàn kết và bảo đảm chữ tín, chủ động phát huy vai trò xã hội, chính trị và khẳng định vị trí kinh tế của mình trong quá trình hình thành và phát triển cảng thị Hội An (tham khảo Châu Hải 1992).

1.2. Người Minh Hương ở Hội An

Hệ quả tất yếu của mối quan hệ trung tâm – ngoại vi là sự hấp thu, tái tạo và lén khuôn trong một diện mạo mới với một cộng đồng khách thể mới. Kết quả sự giao thoa, tiếp biến cộng đồng tộc người Việt và Hoa tại Hội An đã làm xuất hiện cộng đồng người Minh Hương.

Về tên gọi Minh Hương, theo A. Shreiner⁽¹⁾ là nhóm người sinh ra từ sự thông hôn giữa đàn ông Trung Hoa và phụ nữ Việt từ cuối thế kỷ XVII, theo đó Minh Hương (明香) ngụ ý là “những cư dân duy trì hương hỏa nhà Minh” hay “những người trung thành với nhà Minh nên lưu giữ hương hỏa xưa” (xem Chen Ching Ho 1964: 2), gợi nhớ vương triều trước đó đã thất bại trước sự tấn công của người Mãn Châu năm 1644, bắt buộc họ phải lưu vong (theo nhận định của Charles Wheeler 2015: 141-142)⁽²⁾. Về sau được nhà nước Việt Nam đổi tên thành Minh Hương (明鄉), nghĩa là “làng của người Minh” (Đào Trinh Nhất 2016: 39). Về việc này, tác giả Nguyễn Chí Trung (2010: 87) phát hiện tại miếu Quan Đế có dấu ấn của vua Minh Mạng năm 1824, chữ Hương (香) đã đổi thành chữ Hương (鄉) có nghĩa là *làng*. Người Minh Hương ngoài Hội An ra còn có ở một số địa phương khác như Huế, Hội An, Quy Nhơn, Biên Hòa, Chợ Lớn, Hà Tiên và nhiều thành phố khác. Ở Huế, người Minh Hương được thành lập làng Thanh Hà nằm ở phía bắc kinh thành Huế khoảng 3 km, thời gian đầu

1. Dẫn trong Chen Ching Ho (1960: 13).

2. Xem thêm Trương Văn Hòa (1975: 30); Nguyễn Văn Huy (1993: 9); Nguyễn Cẩm Thúy (2000: 13).

phụ thuộc hành chính vào Minh Hương xã ở Hội An nhưng đến thời Tây Sơn (1774-1802) thì tách ra thành đơn vị độc lập (Chen Ching Ho 1964: 2). Đến cuối thế kỷ XVII các chúa Nguyễn lại cho lập thêm làng Thanh Hà ở Trấn Biên (nay là Biên Hòa) và làng Minh Hương ở Phiên Trấn (nay thuộc khu vực Chợ Lớn, Thành phố Hồ Chí Minh). Đến thời Gia Long, các làng Minh Hương khác thành lập rải rác ở một số thành phố, thị xã ở Trung và Nam bộ. Đến giữa thế kỷ XX toàn Việt Nam có khoảng 200.000 người Minh Hương (hoặc gốc Minh Hương) (Chen Ching Ho 1964: 2, 3).

Giống như ở Việt Nam, nhiều quốc gia Đông Nam Á cũng có nhóm tộc người pha trộn dòng máu giữa người Hoa với người bản xứ (Sino-indigène creolized group - xem Charles Wheeler 2015: 142). Ở Philippines, họ được gọi là người *Mestizo* hay *Mestiza*, ở Malaysia và Singapore là *Baba Nyonya*, còn ở Indonesia là *Peranakan* và *Totok*, ở Campuchia là *Méti*, ở Thái Lan là *Lukchin* hay *Lukjin*⁽¹⁾. Tuy nhiên, điểm khác biệt cơ bản nằm ở chỗ các nước Đông Nam Á khác ban hành chính sách chế độ “capitan” hoặc “shahbandar”⁽²⁾ cho người có thế lực trong bang hội đứng ra quản lý kiều dân, không can thiệp và coi như người ngoại quốc (Chen Ching Ho 1960: 6) thì ở Thái Lan và Việt Nam nhà nước các thời kỳ áp dụng một số chính sách khuyến khích hoặc thúc đẩy đồng hóa vào dòng

1. Xem Heidhues (1974: 30-44); Gosling (1983: 1-14); Raybeck (1983: 15-33); Tan Chee-Beng (1983: 56-78; 1989: 119-165); Szanton (1983: 99-125); Leo Suryadinata (1989: 4-42); Dede Oetomo (1989: 43-96); Iem Brown (1989: 97-118); Tan Liok Ee (1989: 166-202); Chinben See (1989: 203-220); Jennifer W. Cushman (1989: 221-260); Chen Ching Ho (2008).

2. Tiếng Ba Tư, nghĩa là “trưởng khu” (chef du port).

chủ lưu. Ở Việt Nam, điển hình từ nhà Lê tới Tây Sơn, nhà Nguyễn khuyến khích nhập tịch, “quy hóa”. Trải qua các thời Hán, Đường ở Trung Quốc cho đến sau này, di dân Trung Hoa chạy loạn tới Việt Nam “đều được dân Việt thông cảm, lấy vợ sinh con, an cư lạc nghiệp, chẳng bao lâu hấp thụ vào xã hội bản xứ, và biến thành những yếu tố mới mẻ trong dân chúng Việt Nam theo một quá trình rất tự nhiên và không cưỡng bách” (Chen Ching Ho 1960: 7). Bởi vì lý do này, người Minh Hương luôn hiện diện như là một thành phần cơ hưu quan trọng trong xã hội Việt Nam xuyên suốt các thời kỳ.

So với người Hoa, người Minh Hương gần như đã hòa nhập với người Việt về lối sống, hành vi và thái độ (xem Lee Khoon Choy 2013: 337), một phần nào đó là tiếng nói, cái còn lưu giữ sâu sắc nhất từ văn hóa Trung Hoa chính là tín ngưỡng – tôn giáo, phong tục và tập quán.

Ở Hội An, vào thời chúa Thượng Nguyễn Phúc Lan (1635-1648), có một nhóm dân Hoa Nam (đa số là người Phúc Kiến và Triều Châu) di tản vào Quảng Nam, có lẽ do Khổng Thiên Như (Khổng Lão Gia, người An Huy, di thần nhà Minh) dẫn đầu, được cho cư trú ở huyện Hà Đông phủ Thăng Hoa (nay thuộc huyện Thăng Bình). Trong số họ có nhiều nghệ nhân, thầy lang, thầy giáo, thầy phong thủy và thương nhân buôn bán nhỏ (xem thêm Nguyễn Phước Tương 2004: 153). Chúa Thượng ưu đãi họ, tạo điều kiện để định cư và lập nghiệp, phong Khổng Thiên Như làm Trung Lương Hầu, cho cai quản Ty tàu vụ ở thương cảng Hội An. Đây là nhóm các di dân có ước nguyện định cư và lập nghiệp tại Đàng Trong, tạo tiền đề cho sự hình thành người Minh Hương và làng Minh Hương

sau này. Họ là lớp người Minh Hương dời thứ nhất ở Hội An. Sau một thời gian, họ xin dời về Trà Nghiêу định cư, tại đây họ xây miếu Quan Công, rồi tiếp tục dời về Thanh Hà (Cẩm Phô, Hội An hiện nay). Đến cuối thế kỷ XIX, làng Minh Hương trải dài từ phía tây Lai Viễn Kiều đến gần Hội quán Hải Nam, chiều rộng khoảng từ đường Phan Châu Trinh đến Nguyễn Thái Học hiện nay (Nguyễn Phước Tương 2004: 168-169).

Người Minh Hương trong một bản tâu vào năm Cảnh Hưng 39 (tức năm 1778) có đoạn “Nguyên cha ông chúng tôi qua quý quốc buôn bán, trước ở tản mát khắp các phủ, sau mới quy tụ lập xã Minh Hương. Chúng tôi chịu trách nhiệm xét, cân lượng định giá hàng các tàu buôn, làm thông ngôn cho tàu buôn các nước” (tài liệu chữ Hán của Nguyễn Bội Liên, dẫn lại theo Trần Ánh cb. 2014: 75-76).

Gia phả tộc Châu có ghi “Con cả là ông Bá Tựu, dông đi xem tình hình mua bán ở các tỉnh, đến Tân Quang thuộc tỉnh Bình Định gặp anh em quen biết ở rất đông nên ông có ý định lưu cư ở đó mà kinh doanh. Ông thấy trong anh em có vợ đều là người An Nam để dễ sự mua bán nên ông có coi được một người con gái họ Vưu cũng là người Tàu nhập tịch Minh Hương, biết mua bán, tính tình hiền hậu... ông về lại nhà thưa bà cố xin cưới người đó và ở luôn đó mua bán làm ăn để liên lạc hàng thổ sản như dừa trái, dầu dừa, giây chạc về Hội An bán lại là một chỗ dễ làm ăn” (dẫn theo Trần Ánh cb 2014: 78-79). Gia phả tộc Trương lân cận người Minh Hương cũng có ghi chi tiết “người cha quá cố nhiều lần chở hàng về buôn bán ở tỉnh Phúc Kiến” (Trần Ánh cb 2014: 79).

Theo nhiều nhà nghiên cứu, Trung Lương Hầu Khổng Thiên Như được cho là người có công đề đạt lên chúa Thượng nguyện vọng nhập tịch làm thân dân Đàng Trong, chúa Thượng Nguyễn Phúc Lan ra chiếu thừa nhận Minh Hương xã, hoan nghênh họ nhập tịch làm biện dân, ban cho xã được miễn các phục dịch sưu sai, tuần đôn, quét chợ... Các ưu ái này chỉ áp dụng cho người Minh Hương, không áp dụng cho Hoa kiều (người Hoa). Trung Lương Hầu Khổng Thiên Như sau khi mất được chúa Nguyễn phong tước Văn Hầu Huế và cấp đất làm nơi thờ tự hương hỏa, giao cho làng Minh Hương quản lý. Hiện nay, mộ ông Khổng Thiên Như nằm trên đường Nhị Trưng, thành phố Hội An, trở thành một di tích lịch sử quan trọng ghi dấu thời kỳ vàng son của cảng thị Hội An (xem thêm Nguyễn Phước Tương 2004: 154-155, 158).

Thiết chế Minh Hương xã được thành lập khoảng giữa thế kỷ XVII. Theo Chen Ching Ho (1960: 13), khi khảo cứu tấm bia Minh Hương Tụy Tiên Đường (lập năm 1908) có ghi “trên đây đặt chữ Minh là quốc hiệu vậy” ông cho rằng Minh Hương gắn với sự diệt vong của nhà Minh, điều đó dẫn đến niên đại lập các làng Minh Hương không thể sớm hơn niên đại nhà Minh diệt vong (tức năm 1644). Sau đó, Chen Ching Ho (1965) ước đoán làng được lập khoảng 1650, tác giả người Nhật là Mio Yuko (2008: 6) cũng tán đồng ý kiến này⁽¹⁾. Tác giả Nguyễn Chí Trung (2010: 85) khảo sát bia ký Động Hoa Nghiêm (Non Nước) có niên đại 1640 cho rằng tấm bia chỉ để cập đến Hội An phố hay Đại Minh Quốc chứ chưa có danh xưng Minh Hương xã, điều đó chứng tỏ đến giữa thế kỷ XVII

1. Dẫn trong Tưởng Vi Văn (2013: 95).

về sau thì Minh Hương xã mới thành lập. Qua phân tích so sánh nội dung tấm bia ký ấy và một số tấm biển phong ở miếu Quan Đế ở Hội An (“Minh Hương viên quan các chức toàn xã lập”, niên đại 1653), tác giả này đã thống nhất với nhiều nhà nghiên cứu khác⁽¹⁾ rằng niên đại thành lập Minh Hương xã vào khoảng 1645-1653, tức ngay sau sự kiện người Mãn Châu làm chủ đất Trung Hoa. Tác giả Thy Thảo Trương Huy Dy (2005: 267) lại có ý kiến khác, cho rằng chúa Nguyễn Phúc Lan là người ban hành sắc dụ thành lập làng Minh Hương (ghi trên bia ký Minh Hương Tụy Tiên Đường)⁽²⁾, do vậy thời điểm lập làng phải trùng với thời gian chúa chấp chính, tức trong khoảng 1635 đến 1648. Niên đại 1842 khi Minh Mạng ban hành quy định chặt chẽ hơn về mặt hành chính đối với hệ thống các làng Minh Hương trên cả nước được xem là thời kỳ thiết chế này hoàn chỉnh về hệ thống (Fujiwara Riichiro 1974: 170). Nói chung, để tìm hiểu chính xác niên đại chúng ta cần nhiều dữ liệu hơn; tuy nhiên điều ta có thể khẳng định được là đến giữa thế kỷ XVII vùng Hội An đã hiện diện làng Minh Hương như thế trên đất Hội An.

Cấu trúc quản lý Minh Hương xã ở Hội An xưa khá đơn giản nhưng hiệu quả nhờ vào bộ ba quyền lực văn hóa là vương quyền, thần quyền và quan hệ gia tộc. Bộ máy cai trị thường thấy gồm 1 cai xã, 4 hương lão (Tứ trụ) với một số

1. Lý Khánh Tân (2009: 99) cũng đồng thuận nhận định này.

2. Chiêu chí chúa Nguyễn Phúc Lan viết “... Thừa nhận Minh Hương xã hay thôn xã do người di cư của nhà Minh tổ chức thành nơi địa tập trung của họ và hoan nghênh họ nhập tịch làm biện dân..., coi họ là những đồng bào quý hóa” (xem Nguyễn Phước Tương 2004: 9).



H8. Đường Trần Phú những năm 1930-1950

(*Nguồn ảnh: Vĩnh Tân*)

hương trưởng (xem Chen Ching Ho 1962: 10-11). Đầu là cai xã, người giữ vai trò trung gian giữa dân trong xã với chính quyền sở tại. Từ giữa thế kỷ XVIII về sau nổi lên vai trò Đại lý xã vụ bao gồm các hương lão, hương trưởng. Dưới “Xã” có nhiều “lân” (địa bàn phụ thuộc), theo Chen Ching Ho (1962: 10) và Nguyễn Phước Tương (2004: 162-163) thì Hội An xưa có 10 lân⁽¹⁾ trong khi Nguyễn Chí Trung (2010: 135) tổng hợp nhiều nguồn tài liệu khác nhau thống kê được có cả thảy 12

1. Gồm Hương Long, Hương Kỳ, Hương Thuận, Hương Thăng, Hương Hóa, Hương Định, Hương Khánh, Hương Hưng và Hương Thịnh. Một lân trong số 10 lân hiện chưa tìm ra được tên gọi.

lân trong xã. Đứng đầu lân là giáp, sau thêm các chức Chính trưởng, Phụ trưởng. Cư dân Minh Hương xã đa dạng về thành phần, là thương nhân, buôn bán nhỏ, thợ thủ công, thầy thuốc, thầy lý số, lao động phổ thông, quan lại, quý tộc, nho sĩ, binh lính v.v... Năng lực, kinh nghiệm của họ được các chúa Nguyễn chào đón để góp phần xây dựng xứ Đàng Trong hùng mạnh trong ứng phó với Đàng Ngoài và trong quan hệ quốc tế. Chính sách *Tôn hiền* và *Lai bách công* được ứng dụng khá hiệu quả ở Hội An (Nguyễn Chí Trung 2010: 89).

Thành phần Minh Hương xã là một cộng đồng nhiều tộc họ. Theo ghi chép cổ tịch, năm 1788 toàn xã có 83 họ với trên 1.063 dân định có gốc gác từ các phủ miền đông nam Trung Quốc như Chiết Giang, Phúc Kiến, Quảng Đông, Hải Nam v.v..., trong đó đông nhất là người Phúc Kiến⁽¹⁾. Tác giả Trương Duy Hy thì rút thành 73 tính họ, bao gồm An, Âu, Bùi, Bạch, Bang, Cao, Châu, Chung, Diệp, Dư, Dương, Đàm, Đào, Đặng, Đinh, Đoàn, Đỗ, Hà, Hồ, Huỳnh, Hứa, Kim, Kiều, Khổng, Khương, Khuê, La, Lai, Lâm, Lê, Lư, Lữ, Lưu, Lương, Lý, Mã, Mai, Mạc, Nghiêm, Ngô, Ngũ, Nguyễn, Ngụy, Nhiêu, Phan, Phạm, Phó, Phùng, Quách, Thế, Thủ, Trang, Trâm, Trần, Trịnh, Trương, Từ, Tôn, Ung, Văn, Viên, Võ, Vưu và Vương (Trương Văn Hòa 1975: 61, dẫn lại trong Nguyễn Phước Tương 2004: 163).

Các chúa Nguyễn dành cho cư dân Minh Hương xã chính sách riêng, chịu sự quản lý trực tiếp của dinh/tỉnh Quảng Nam mà không bị chi phối bởi các cấp trung gian (tổng, phủ, huyện). Họ được ban đặc ân phối hợp với các nha sở, Ty Tàu

1. Xem Nguyễn Phước Tương (2004: 163); Nguyễn Chí Trung (2010: 87); Đàm Chí Từ (2005); Trần Ánh (2014: 77).

vụ để kiểm soát tàu buôn các nước, cân đo định giá hàng và thông ngôn. Ngay trong Ty Tàu vụ phần lớn cấp điêu hành và thừa hành là người Minh Hương⁽¹⁾. Theo cuốn *Phủ Biên tạp lục* của Lê Quý Đôn thì chức quan cai quản tàu vụ là “Sai ty Thái báo”, bên dưới có các viên Cai bạ, Tri bạ, Lệnh sử và Ký lục (Lê Quý Đôn 1973: 66, 68). Vào thời các chúa Nguyễn, nhiều người Minh Hương ở Hội An được trọng dụng làm quan. Hai ông Khổng Thiên Nhu (đã nêu trên đây), Chu Kỳ Sơn được bổ nhiệm làm quản lý Ty Tàu vụ; ông Mỹ Thiện Hầu Thái Tri Lê giữ chức cai cơ, còn các nhân vật Tẩy Đức Ba, Trương Kính Tại làm cai đội khâm sai tại Hội An (Nguyễn Phước Tương 2010: 410). Thời ấy, với tần suất hoạt động cao độ, Ty Tàu vụ có đến 185 người, bao gồm 1 cai tàu, 1 tri tàu, 2 cai bạ tàu, 2 cai phủ tàu, 2 ký lục tàu, 60 người tấn thủ súng binh, 70 người lính tàu và 7 người thông sự. Theo Lê Quý Đôn trong cuốn *Phủ Biên tạp lục*, chúa Nguyễn giao “đặt các xã Minh Hương, Hội An Lao Chiêm (Cù lao Chàm), làng Câu giữ việc thám báo”. Thuế xuất nhập cảnh được quy định rõ ràng, các tàu từ Thượng Hải, Quảng Đông nộp 3.300 quan, tàu Phúc Kiến 2.200 quan, tàu Hải Nam 550 quan, trong khi tàu Nhật Bản 4.400 quan, tàu phương Tây 8.800 quan tiền (xem Trần Văn An 2012: 210-211; xem thêm James Kong Chin 2004: 61).

1. Xem Chen Ching Ho (1962: 16); Nguyễn Văn Huy (1993: 27); Nguyễn Cẩm Thúy (2000: 8); Nguyễn Phước Tương (2004: 170); Nguyễn Phước Tương (2004: 163); Nguyễn Chí Trung (2010: 87); Đàm Chí Từ (2005); Trần Ánh (2014: 77).

Xem Chen Ching Ho (1962: 16); Nguyễn Văn Huy (1993: 27); Nguyễn Cẩm Thúy (2000: 8); Nguyễn Phước Tương (2004: 170); Nguyễn Chí Trung (2010: 172).

Các chúa Nguyễn cùng dành cho người Minh Hương chính sách thuế ưu đãi. Mỗi năm họ nộp thuế cống (ngân lẽ) cho chúa Nguyễn 5 lần vào các dịp Nguyên đán, Vạn thọ, Đoan dương, Tiêu tướng và Húy nhật (xem Chen Ching Ho 1962: 16), trung bình năm nộp đến ba vạn quan tiền (Nguyễn Phước Tương 2004: 170). Triều Tây Sơn nhìn chung cũng theo lệ cũ của các chúa Nguyễn khi ứng xử với người Minh Hương, nhất là chính sách thuế. Robert Kirsop, viên chức Công ty Đông Ấn, từng viết “Hình thức nhà nước Đàng Trong khá giống Trung Hoa. Giai cấp và chức vụ cũng thế...” (Chen Ching Ho 1960: 5).

Đến đầu thời Nguyễn, để bù đắp công lao người Minh Hương và người Hoa trong suốt quá trình chống Tây Sơn và thống nhất đất nước, vua Gia Long đã dành cho người Minh Hương và người Hoa nhiều ưu ái. Cuốn *Đại Nam hội điển sự lệ* (quyển 44) có ghi năm Gia Long thứ 4 (1805) người Minh Hương ở Hội An mỗi người một năm nộp vải sưu hai sợi, chuẩn miễn binh đao, thu thuế thân theo lệ. Minh Hương xã ở Thừa Thiên cũng được hưởng chính sách tương tự như vậy (Chen Ching Ho 1962: 21). Điều này cho thấy vua Gia Long lúc đầu cũng theo lệ các thời trước (Đàng Trong, Tây Sơn), song về sau dưới áp lực ứng xử với nhà Thanh bên Trung Quốc, nhà vua đã gia tăng các biện pháp quản lý người Hoa kiều nên có phần tách biệt với người Minh Hương. Vua cho phân chia rạch ròi giữa Minh Hương và Thanh nhân (Nguyen Hoi Chan 1971: 104–24), trong khi Thanh nhân phải lập các bang riêng và phải bầu bang trưởng quản lý thì người Minh Hương vẫn giữ nguyên thiết chế Minh Hương xã, vẫn được tự quản như trước. Những người đứng đầu làng Minh Hương, Thanh Hà

hoặc được tuyển chọn qua các kỳ thi rồi được nhà vua phê chuẩn, hoặc được nhà vua bổ nhiệm (Châu Hải 1992: 57). Theo hai tác giả R. Dubreuil và G. Lavasseur, người Minh Hương được quy định phải sống xa các bang người Hoa (1827) (xem Fujiwara Riichiro 1974: 169). Đồng thời, Luật Gia Long năm 1829 quy định hễ người Hoa lấy vợ Việt, sinh con ra là người Việt gốc Hoa nhưng vẫn là dân Minh Hương. Đến năm 1842 vua Thiệu Trị quy định nơi nào có 5 người Minh Hương trở lên đều tự lập Minh Hương xã, phải khai báo tính danh, và cấm tuyệt thắt bím tóc như người Thanh (Trương Văn Hòa 1956: 61; Tôn Hồng Bình 2014: 363). Cho đến nay thật khó có thể đoán chính xác Hội An cuối thế kỷ XVII - đầu thế kỷ XVIII có khoảng bao nhiêu người Minh Hương do họ định cư và hoạt động buôn bán lẫn vào với Hoa kiều và người Việt địa phương. Chen Ching Ho (1962: 18) thống kê theo ký lục, hương ước số dân Minh Hương từ giữa đến cuối thế kỷ XVIII như sau: năm 1744 có 759 đình; năm 1746 có 805, năm 1747 có 866 và năm 1788 có 1.063 đình (dẫn lại trong Nguyễn Chí Trung 2010: 91)⁽¹⁾. Như vậy quy mô dân số trong làng thời ấy khoảng vài ngàn người. Người Minh Hương về sau có thực lực kinh tế hơn đã mua đất dựng phố ở các làng Hội An, Cẩm Phô, Thanh Hà, Thanh Châu, Mậu Tài v.v... (Nguyễn Chí Trung 2010: 95). Đến năm 1869 vua Tự Đức quy định người Minh Hương được hưởng các quyền hành chính, pháp luật, cảnh vụ và tô thuế giống như người Việt thông thường (Tôn Hồng Bình 2014: 319). Lúc này hàng chục gia đình kinh tế lớn ở Hội An kéo

1. Theo Tôn Hồng Bình (2014: 319), năm 1856 cả Việt Nam có khoảng 14.698-21.272 người Minh Hương; năm 1885 có khoảng 17.993 - 26.041 người.



H9. Một gia đình người Minh Hương xưa

(Nguồn ảnh: Lynn Pan 1999)

ra Huế nhận chức phò công, giúp triều đình khuếch trương thương mại, góp phần thúc đẩy phát triển làng Thanh Hà tại đây. Các phò công họp thành các phường ở thủ đô, trong đó ông Vương Đắc được bổ nhiệm làm chánh trưởng hành, ông Thái An làm phó trưởng hành, còn ông Lư Kiến Nghiệp làm thơ phường (Nguyễn Phước Tương 2010: 410).

Người Minh Hương rất nhạy với kinh tế thị trường, cần cù, chịu khó, có tinh thần vươn lên, coi trọng quan hệ tộc họ, chế độ tông pháp nên có thể huy động sức mạnh thân tộc, có tinh thần đùm bọc lẫn nhau, giữ chữ tín, gắn chặt với xã hội Việt Nam, làm người định cư và hòa nhập tổng thể vào xã hội địa phương (xem Nguyễn Phước Tương 2004: 168). Người Minh Hương đã sớm biết tận dụng thời cơ của sự phát triển giao thương hàng hải ở Đà Nẵng và khu vực Đông Á, phấn đấu trở thành tầng lớp thiểu số thịnh vượng. Họ từng tham gia vào mạng lưới thương thuyền Hoa Nam từng ủng hộ Trịnh Thành Công hồi cuối thế kỷ XVII. Trong nhiều thời kỳ trước đây, bởi tên gọi Minh Hương được hiểu là “hương hỏa nhà Minh” đã khiến nhiều nhà sử học không chú ý đến tầm quan trọng của họ trong dòng chảy lịch sử chung, họ đã tự kiến tạo bản sắc của mình dựa trên vị thế kinh tế ấy thông qua chuyển đổi một phần văn hóa (gốc Hoa) để thích ứng với môi trường sống mới. Cuốn *Hoa Di Biển Thái* của người Nhật Bản ghi chép sự kiện doanh nhân Khổng Thiên Nghi người Minh Hương ở Hội An dẫn 60 người sang Nagasaki, giữa đường gấp bão vào trú ở Phố Đà Sơn, sau đó gióng thuyền đi Nagasaki năm 1690. Tác giả Chen Ching Ho (1960: 21) so sánh niên đại và phân tích dữ liệu lịch sử, cho rằng có thể Khổng Thiên Nghi là anh

em ruột hoặc anh em chú bác với Khổng Thiên Nhú, một trong *Thập lão* ở Hội An.

Nói chung, họ có chiến lược văn hóa riêng, nhạy bén trong nắm bắt và gìn giữ thị hiếu nhằm giúp họ trở thành thành phần quý tộc có quyền lực đáng kể trong xã hội Việt Nam thời phong kiến trước sự biến đổi xã hội (Charles Wheeler 2015: 143, 156). Giáo sư Nguyễn Văn Hạnh từng nói: "... Dân Minh Hương ngày nay đã hoàn toàn Việt hóa, họ không nói được tiếng Trung Quốc và trở nên thuần chủng dân Việt. Vì thế khi nói về phố cổ Hội An, tìm hiểu sự phát triển phố Hội, không thể không nhắc đến làng Minh Hương trong địa phương mình..." (Dẫn trong Bùi Quang Thắng cb. 2005: 266).

Trong thế kỷ XVIII, người Minh Hương tiếp tục phát triển thành tầng lớp thương nhân và quan lại trong triều đình chúa Nguyễn; các cấu trúc thể chế nhà nước sẵn sàng bảo vệ họ. Nhà Thanh ở Trung Quốc sau đó đã tái sắp xếp lại giao thương hàng hải, vị thế người Minh Hương có phần bị lung lay. Theo Charles Wheeler, yếu tố bản sắc mới đã phát huy tác động trong việc xác định quyền lợi hòa nhập và định mức thể chế của cộng đồng họ nhằm kháng cự lại quá trình xói mòn vào xã hội Việt Nam. Về sau, khi địa vị chính trị - kinh tế phai nhạt đi rồi thì yếu tố bản sắc ít nhất vẫn còn đóng vai trò công cụ hữu ích giúp người Minh Hương chống chịu với chênh lệch của lịch sử. Kể từ đó người Minh Hương không còn đoái hoài về lòng trung thành với nhà Minh nữa, họ chuyển hướng kiến tạo dân tộc tính, một nhóm thiểu số quý tộc nằm giữa người Việt và người Hoa kiều (Wheeler 2015: 158, 165-1).



H10. Lễ vía Lục tánh Vương gia

(Nguồn ảnh: Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: 306)

Từ thời Minh Mạng về sau, triều đình chú trọng khai thác đất đai và phát triển nông nghiệp hơn là thương mại hàng hải, chính vì thế địa vị Minh Hương bắt đầu giảm sút. Triều đình không muốn người Minh Hương xen kẽ vào quan hệ quốc tế, đời sống chính trị hay thương mại. Cuối thế kỷ XVIII, người Minh Hương trông cậy vào chiến lược tự vệ khi chứng kiến sự hòa tan vào xã hội Việt Nam thời Nguyễn và thời Pháp cai trị. Kể từ sau năm 1871, người Pháp cho phép người Minh Hương được quyền lựa chọn trở thành dân Việt Nam hay Trung Quốc, họ đã chọn Việt Nam. Năm 1898, vua Thành Thái trên cơ sở ấy đã bãi bỏ tàn dư Minh Hương xã, chuyển đổi họ hoàn toàn vào bản sắc Việt Nam (theo Marsot, A. 1993).

Thời Pháp thuộc nhìn chung người Minh Hương nắm giữ vị trí trung gian giữa người Việt và người Hoa. Về mặt văn hóa, họ cơ hồ chỉ giữ lại truyền thống tín ngưỡng và phong tục tập quán, hầu hết các bình diện đời sống đều hòa nhập với người Việt bản xứ. Trong phong trào kháng Pháp, Châu Thượng Văn người Minh Hương tham gia phong trào Cần Vương chống Pháp hồi cuối thế kỷ XIX. Nhà cụ Văn thời ấy dùng làm cơ sở cho Duy Tân Hội ở Hội An (xem Nguyễn Phước Tương 2010: 410).

Như vậy, người Minh Hương là một thực thể lịch sử – tộc người, họ đại diện cho sự gấp gõ, giao lưu văn hóa và là gạch nối tình cảm giữa người Việt và người Hoa ở Hội An nói riêng, ở cả nước nói chung. Theo thời gian, người Minh Hương gần như hòa nhập hoàn toàn vào xã hội người Việt, song những dấu ấn lịch sử – văn hóa và đóng góp của họ là rất sâu đậm và không thể phai nhòa. Nghiên cứu lịch sử và thuộc tính văn hóa của cảng thị Hội An ta không thể không khảo sát, thảo luận đến họ. Trong sự phát triển kinh tế – xã hội phố cổ Hội An ngày hôm nay, người Minh Hương xưa còn để lại ít nhất 11 công trình kiến trúc cổ có giá trị, gồm Minh Hương Tụy Tiên Đường, Đinh Văn Thánh (Đình Thành Chung), Miếu Quan Công (đình Trùng Hán), Phật tự Minh Hương (Chiên Đàm Lâm), Đinh Tín Nghĩa, Miếu Hy Hòa, Chùa Bà Mụ, Chùa Cầu, Thanh Minh Từ, Miếu Âm Hồn, Miếu Thắng Hòa Phổ và Miếu Thần Nông. Rất tiếc là di tích Miếu Quảng An nay đã mất do chiến tranh (tham khảo Thy Thảo Trương Huy Dy 2005: 268). Nói về tấm lòng của mình đối với non nước Việt Nam, người Minh Hương xưa dùng hai câu đối lưu giữ trong Chùa Bà Mụ để nói hộ lòng mình:



H11. Đình Cẩm Phô

(*Nguồn ảnh: Trung tâm Quản lý Bảo tồn Di tích Văn hóa Hội An*)

“Xuất nhập thánh thần từ đất Bắc;

Quang minh chính đại giúp trời Nam” (xem Nguyễn Phước Tương 2010: 407).

1.3. Vai trò truyền thống của giới trí thức và tinh anh người Hoa đối với cộng đồng

Mặc dù hai thuật ngữ *trí thức* (intellectual) và *tinh anh* (elite) mang hai nội hàm khác nhau nhưng khi đặt vào bối cảnh cộng đồng người Hoa ở bên ngoài Trung Quốc, đại đa phần các nhà nghiên cứu kết hợp cả hai thành một nhóm chung, gọi chung là *thành phần tinh anh* (elite). Trong chuyên khảo này chúng tôi vẫn giữ nguyên hai khái niệm rời nhau để tiện theo dõi: *trí thức* và *tinh anh*. Cả hai thành phần này đều được Chang

Chung-li (1955) xếp vào hạng *thân sĩ, quý tộc* (gentry). Trong xã hội truyền thống, khi mà xã hội coi trọng cái học, người trí thức đỗ đạt cao rất được coi trọng, nhiều cự thương hay quý tộc vốn dĩ rất giàu có nhưng không thể nào vươn tới vị trí của nhóm trí thức. Tuy nhiên, trong nghiên cứu văn hóa tộc người, các khái niệm trí thức, tinh anh cần được hiểu theo nghĩa rộng hơn. Theo Robert P. Weller (1987: 125), thành phần tinh anh địa phương hình thành từ vị trí kinh tế và trình độ học vấn, tuy nhiên khi đi vào cộng đồng cụ thể thì thành phần này mở rộng ra, có thể bao gồm cả những trí thức cộng đồng tốt nghiệp trung học (hoặc cao hơn), những nhân viên văn phòng làm việc cho các doanh nghiệp lớn, cán bộ nhà nước v.v... Ở một chừng mực nhất định, thành phần trí thức và tinh anh trong cộng đồng nắm giữ tầm ảnh hưởng quan trọng đối với trí tuệ và đời sống kinh tế của cộng đồng.

Nghiên cứu vai trò và tầm ảnh hưởng của tầng lớp trí thức, tinh anh trong xã hội Trung Hoa xưa cũng như trong cộng đồng người Hoa ở hải ngoại rất được chú ý. Hiện có hai xu hướng chính thảo luận nguồn gốc, đặc điểm, vai trò và tầm ảnh hưởng của tầng lớp này, bao gồm (1) hướng khai thác, đánh giá quyền năng trí tuệ và sức ảnh hưởng, và (2) hướng nghiên cứu, đánh giá “tiếng vang vọng” của quyền năng “chuẩn hóa văn hóa” do đế chế tập quyền Trung Hoa (đặc biệt là nhà Minh) gieo cấy và nuôi dưỡng xuyên suốt lịch sử phong kiến.

Ở xu hướng thứ nhất, các tác giả tham gia tranh luận điển hình có Philip Kuhn (1980), Joseph Esherick và Mary Rankin (1990), Joanna Meskill, Hilary Beattie, Ho Ping-ti, Keith Schoppa, Yen Ching-hwang, William Rowe, Lawrence

Crissman v.v... Philip Kuhn (1980) khảo sát hiện tượng tự thiết lập quân đội riêng của một số quý tộc địa phương thành các sứ quân vào những thời điểm mà quyền bính quốc gia không mạnh, điều đó khẳng định tầng lớp tinh anh có đầy đủ năng lực để tự xây dựng vị trí và tầm ảnh hưởng của mình trong dân chúng. Hai tác giả Joseph Esherick và Mary Rankin (1990) ủng hộ giả thuyết của Max Weber cho rằng ở tầng lớp tinh hoa Trung Hoa truyền thống chính tài trí chứ không phải tiền của làm nên vị trí và tầm ảnh hưởng ở các địa phương, họ luôn chủ động duy trì “sự dịch chuyển của tính năng động” cần thiết giữa sự thống nhất quốc gia dưới quyền cai trị của hoàng đế và tính tự trị địa phương nơi họ có tầm ảnh hưởng. Tác giả Ho Ping-ti (1962) thì cho rằng nhu cầu giảm thiểu mối nghi ngại về sự hà khắc tôn ti để chế và sự bất công trong xã hội phong kiến đã đẩy lên vai tầng lớp tinh anh nhiệm vụ duy trì sự năng động có thể của tập thể lãnh đạo cộng đồng ở địa phương. Joanna Meskill (1979) khẳng định rằng chính các gia đình quý tộc và tinh anh ở địa phương thường tỏ ra rất kiên nhẫn và bền bỉ khi ứng xử với triều đình để đổi lấy quyền được gây ảnh hưởng đến cộng đồng địa phương. Nhà sử học Hilary Beattie cho rằng với mục tiêu gìn giữ và mở rộng số ruộng đất sở hữu, nâng cao khả năng đầu tư giáo dục con cái và năng lực quản lý gia sản là các yếu tố chính khiến cho tầng lớp quý tộc địa phương phải đắn đo thiệt hơn giữa một bên là quyền lực triều đình còn một bên là nhu cầu người dân. Còn tác giả Keith Schoppa (1982) cho rằng thành phần trí thức, tinh anh và quý tộc trong xã hội vốn dĩ rất phong phú, song khi đụng chạm một vấn đề, một nhu cầu lớn lao, họ có xu hướng gạt bất đồng để cùng hòa vào nhất thể khi ứng xử với tình thế sao cho có lợi

nhất với cộng đồng. Họ chủ động thử nghiệm những mô hình mới, cách tiếp cận mới theo thời cuộc để giới thiệu, áp dụng ở địa phương, và vì thế họ là những người tiên phong trong cải cách xã hội.

Trong tất cả các tố chất của người tinh anh quý tộc, sự giàu có thịnh vượng vẫn là yếu tố hàng đầu. Tác giả Lawrence Crissman (1967) khẳng định sự giàu có chính là tiêu chí hàng đầu để xác lập vị trí lãnh đạo cộng đồng địa phương. Bản thân người quý tộc giàu có đã có sẵn tư thế để tập hợp cộng đồng cũng như để giao tiếp đối ngoại. William Rowe (1984) cũng tương tự nhấn mạnh rằng việc tìm kiếm lãnh đạo hội quán trước hết phải căn cứ vào độ giàu có cá nhân và thành công trong sự nghiệp của từng cá nhân bởi chúng là những bằng chứng xác thực nhất cho khả năng lèo lái cộng đồng của họ (tham khảo Tracy C. Barrett 2012: 52-56).

Ở cộng đồng người Hoa bên ngoài Trung Quốc, tác giả Yen Ching-hwang (1995) nghiên cứu ở Singapore và Malaysia cho rằng các mối quan hệ xã hội của người Hoa địa phương không những chịu sự chi phối của quan hệ thân tộc, quan hệ phuơng ngữ mà còn chịu tác động mạnh mẽ bởi giai tầng xã hội (thương, sĩ, công), trong đó tầng lớp tinh anh trong cộng



**H12. Thân sĩ Trung Hoa
truyền thống**
(Nguồn ảnh: Internet)

đồng cũng ra sức duy trì độ năng động nhất định để đảm bảo cấu trúc quyền năng xã hội của họ, nhất là các thành phần sĩ, thương nhân nhỏ và công nhân tay nghề. Giống như trong các nghiên cứu của Crissman và Rowe, tài sản và sự giàu có của thành phần tinh anh là điều kiện tiên quyết quy định nên sức mạnh và tầm ảnh hưởng của họ đối với cộng đồng (Tracy C. Barrett 2012: 56). Ở Việt Nam, trường hợp doanh nhân Ignac Bou ở khu vực Hòn Chông (hạt Hà Tiên) trong nghiên cứu của Tracy C. Barrett (2012: 60-65) kể trên đây cũng là một minh chứng hết sức sống động cho xu hướng coi trọng doanh nhân thành đạt của cộng đồng người Hoa ở Đông Nam Á.

Như vậy các nghiên cứu trên đều cho thấy tính chủ động nhất định của tầng lớp trí thức, tinh anh trong cộng đồng địa phương người Hoa ở Trung Quốc cũng như ở hải ngoại, trong đó họ luôn sáng tạo để kiến lập và gìn giữ quyền năng xã hội của mình trong cộng đồng theo định hướng thúc đẩy cộng đồng trở nên tiến bộ hơn, mà theo đó uy tín của họ cũng được tăng lên theo. Trong xã hội Trung Hoa truyền thống, họ là thành phần trung gian giữa trung ương tập quyền (thông qua đại diện là quan lại địa phương) và quần chúng lao động, một mặt thể hiện sự trung thành và sự ủng hộ chính sách thống nhất xã hội theo tôn ti trật tự song mặt khác cũng chủ động kiến tạo nên không gian sống thoải mái nhất cho cộng đồng. Khi cộng đồng người Hoa bước ra thế giới, tầng lớp này tiếp tục sứ mệnh của họ vừa là đầu tàu cho cộng đồng trong quá trình tiến bộ xã hội vừa là thành phần trung gian kết nối, tương tác và hòa giải giữa người bên trong (người Hoa) với người bên ngoài (chính quyền, người bản xứ).

Ở hướng nghiên cứu thứ hai, quan niệm “chuẩn hóa văn hóa” và “tiếng vang vọng” từ tinh hoa văn hóa đã chuẩn hóa trong cộng đồng đã đặt vào tay tầng lớp tinh anh sứ mệnh lãnh đạo. Cha đẻ của thuyết “chuẩn hóa thần thánh” trong văn hóa Trung Hoa là James L. Watson (1947-). Ông viết: “Nhà nước (phong kiến) dưới sự hỗ trợ đắc lực của trí thức địa phương, đã tìm kiếm các cách thức đặt công dân mình vào tầm kiểm soát bằng cách ủng hộ một số thần minh cộng đồng địa phương và phải bảo đảm rằng các vị thần này chứa đựng các thông điệp đúng đắn... như văn minh, tôn ti trật tự, và trung thành với triều đình” (Watson 1985: 323). Các triều đại phong kiến Trung Hoa đã công nhận và ban sắc phong cho một số tục thờ và nghi lễ đã “chuẩn hóa” nhằm mục đích biến “tính chính thống về mặt nghi lễ phục vụ như một nguồn lực quan trọng tiến tới xây dựng sự độc tôn văn hóa” thông qua hệ thống trí thức, quý tộc địa phương (Von Glahn 2004: 251-253). Tác giả Feuchtwang (1974: 57-58) ví von đây là một “ẩn dụ đế chế (imperial metaphor)” trong xã hội. Lấy một ví dụ cụ thể, tác giả Paul Katz cũng khẳng định rằng văn hóa Trung Hoa hòa nhập nhất thể là nhờ quá trình chuẩn hóa văn hóa, chẳng hạn như việc quan lại và trí thức địa phương phụng mệnh triều đình ra sức tuyên truyền trong dân chúng về hình ảnh Bà Thiên Hậu đã chuẩn hóa qua các sắc phong (Katz 2007: 71 - 90).

Một cách tương đối nhất, nỗ lực đạt được danh hiệu “chính thống” là một phần quan trọng trong văn hóa Trung Hoa, luôn được tầng lớp tinh anh theo đuổi. Dân chúng ngưỡng vọng những giá trị văn hóa chuẩn, và vì vậy họ tôn sùng tầng lớp tinh anh, trí thức. Những giá trị chuẩn (thể hiện qua việc được triều đình công nhận) “đã sản sinh ra năng lực thống nhất văn hóa



**H13. Khuê Đầu tinh quân
(tranh dân gian), biểu tượng
tôn sùng của trí thức người Hoa
xưa (Nguồn ảnh: Internet)**



**H14. Phúc Đức Chánh Thần, biểu
tượng tôn thờ của các thương gia
người Hoa xưa và nay
(Nguồn ảnh: Internet)**

cao độ, giúp vượt qua những khác biệt xã hội, thể hiện trong cách diễn giải truyền thuyết và thực hành lễ nghi ở địa phương” (Sutton 2007: 5). Nhóm tác giả Wong, Huters và Yu (1997: 14, 22) cụ thể hơn, cho rằng trong những trường hợp cụ thể, nhà nước phối hợp cùng trí thức địa phương để ủng hộ một truyền thống nào đó nhằm đạt được cái mình muốn. Nhờ vào nỗ lực chuẩn hóa truyền thống không ngừng nghỉ, tín ngưỡng người Hoa nhìn chung thể hiện một trật tự “của cải có thể cho phép ta truy tìm các tư tưởng chứa đựng nguyên tắc quản lý xã hội thông qua một loạt các tín ngưỡng bất đồng nhất...” (Freedman 1974:

20). David Faure (1999: 278) chỉ ra rằng chính tầng lớp trí thức, tinh anh ở địa phương là những người mang ảnh hưởng hoàng đế thâm nhập hiệu quả vào từng làng mạc, thôn xóm.

Trong những điều kiện nhất định, tầng lớp trí thức, tinh anh phải đóng nhiều vai diễn khác nhau để “làm hài lòng các bên”. Donald S. Sutton (2007: 9) thậm chí gọi họ là những “người trí thức hai mặt (the Janus-faced local elites)”. Với quyền năng tri thức và tài chính, cộng với độ năng động luôn được trau chuốt gìn giữ, tầng lớp tinh anh địa phương triển khai “chuẩn hóa” văn hóa cộng đồng theo ý mình, đôi khi không cần tham chiếu trung ương. Ở địa phương có “rất nhiều quá trình đan xen tồn tại và tương tác lẫn nhau, do nhiều đối tượng, nhiều cộng đồng có chủ đích thực hiện” (Katz 2007: 74).

Trở lại Hội An, tầng lớp trí thức, tinh anh người Hoa, người Minh Hương xưa trước hết là các thương nhân giàu có, họ có thừa sự thịnh vượng và bài học kinh nghiệm về sự thành công trên thương trường và trong xã hội để được người dân tín nhiệm và trao trọng trách lèo lái cộng đồng.Thêm vào đó, dưới chính sách ưu ái của Đàng Trong và đầu thời Nguyễn, một số trí thức, tinh anh đã ra làm quan (Khổng Thiên Nhự, Chu Kỳ Sơn, Thái Tri Lê, Hà Hỷ Văn v.v...), họ có đủ thế nhân vi (tài đức) và thế tự nhiên (địa vị) để tổ chức, lãnh đạo cộng đồng. Thời gian đầu họ được các chúa Nguyễn giao quản lý luôn làng Thanh Hà ở Phú Xuân (Huế), cũng như làm chủ mạng lưới người Hoa khắp vùng ven biển Trung bộ. Một số cá nhân thậm chí còn xây dựng được lực lượng đội quân đáng kể (chủ chốt là thành viên thiên địa hội, cướp biển) như các nhóm Tập Đinh, Lý Tài, Hà Hỷ Văn v.v..., điều này khẳng định tính năng động

và khả năng lãnh đạo cộng đồng của tầng lớp trí thức, tinh anh người Hoa và người Minh Hương ở địa phương. Vậy họ đã tổ chức cộng đồng và ứng xử với bài toán giao lưu - hòa nhập xã hội và gìn giữ bản sắc văn hóa ra sao? Trong thực tiễn cuộc sống, tầng lớp tinh hoa trí thức này đã gìn giữ và phát huy các giá trị văn hóa được cho là chuẩn mực gì cho cộng đồng của họ và cho Hội An? Phần nội dung dưới đây lần lượt khảo tả, phân tích hai bình diện văn hóa phi vật thể và vật thể của người Hoa và người Minh Hương ở Hội An để tìm kiếm câu trả lời cho các câu hỏi trên đây, cũng như phác họa chân dung hai nhóm cộng đồng này trong bức tranh di sản văn hóa Hội An.

CHƯƠNG 2

VĂN HÓA PHI VẬT THỂ

Văn hóa người Hoa theo dòng di dân đến Hội An đã trải qua quá trình giao thoa, tiếp biến văn hóa với cư dân địa phương, một bộ phận trong số ấy hình thành nên sắc thái Minh Hương, cả hai đều có những đóng góp đáng kể trong tiến trình hình thành văn hóa Hội An nói riêng, văn hóa Đàng Trong và văn hóa Trung, Nam bộ sau này.

2.1. Tín ngưỡng – tôn giáo

Trong lý luận của mình, Karl Marx (1818-1883) cho rằng “tôn giáo là tiếng thở dài của chúng sinh bị áp bức, là trái tim của thế giới không có trái tim, cũng giống như nó là tinh thần của những trật tự không có tinh thần” (xem Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh 1995). Thế nhưng ở đâu đó trong đời sống nhân sinh, tín ngưỡng tôn giáo tồn tại không phải vì “tiếng thở dài” của cuộc sống mà vì nhiều lẽ khác. Thực tế con người tiền hiện đại coi sinh lão bệnh tử và những đoạn khúc quan trọng của một đời người không do con người làm chủ. Trong các trường hợp khác nhau, xã hội xưa cần có hệ thống lẽ nghi (hay nghi lễ) một là thúc ước các giá trị chuẩn mực để



**H15. Tranh đắp tượng trên tường Hội quán Phúc Kiến diễn tả cảnh
Thiên Hậu đang cứu ngư dân gặp nạn trên biển**

(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2016)

con người noi theo và hai là để kiến tạo nên những trải nghiệm chung được chia sẻ toàn cộng đồng thông qua những nghi lễ đình, đền, miếu, tự.

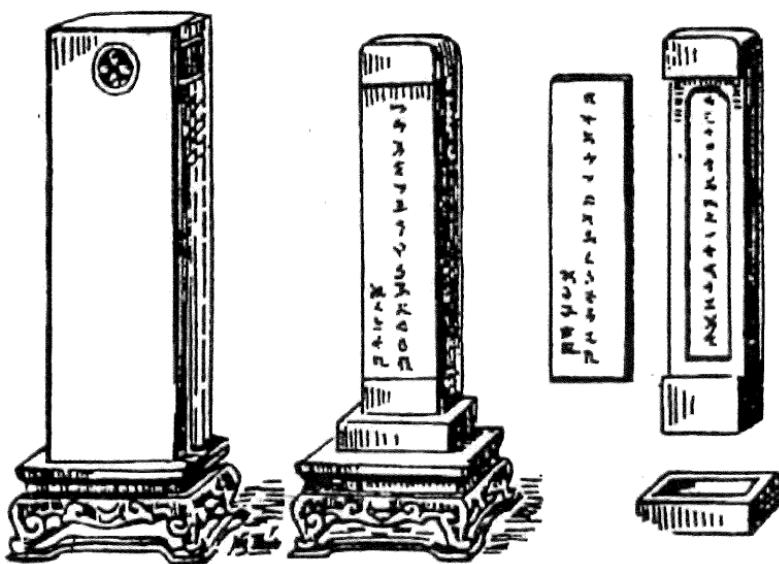
Rõ ràng con người khi đối mặt với những điều bí ẩn của cuộc sống và của mẹ tự nhiên nằm ngoài tầm hiểu biết và tài năng quản lý của họ, khi ấy họ tìm đến tín ngưỡng. Theo Bronilaw Malinowski (1884-1942), “*bất kỳ văn hóa nào trong tiến trình phát triển của nó đều tạo ra một hệ thống cân bằng, ổn định, trong đó mỗi bộ phận của chính thể đều thực hiện chức năng của nó*” (dẫn theo Khoa Nhân học 2014: 43). Hoạt động tín ngưỡng và các hành vi tôn giáo, đức tin cùng với hệ thống các phong tục xã hội, lễ nghi xã hội gắn với tín ngưỡng tôn giáo tồn tại nhờ vào hệ thống các chức năng cơ bản, trong đó có chức năng tổ chức xã hội. Tín ngưỡng là sản phẩm của nhận thức và ứng xử, là *sự ngưng tụ của tri thức bẩn địa dưới vỏ bọc*

là cái thiêng, chúng có thể giúp con người lý giải về thế giới, nhất là các chi tiết, đoạn khúc xảy ra thường nhật và có liên quan đến cuộc đời họ. Nghiên cứu tín ngưỡng phải bàn tới phạm trù “sức mạnh siêu nhiên”, tức quyền năng thần thánh tồn tại trong suy nghĩ của dân chúng thể hiện dưới dạng một “cấu trúc”. Trong cấu trúc ấy người dân đương nhiên sẽ có cách riêng của mình để giải thích về cái gọi là “sức mạnh siêu nhiên” trong thế giới của họ (tức diễn giải theo bối cảnh – quan điểm Robert P. Weller 1987).

Tín ngưỡng được phân chia theo nhiều tiêu chí khác nhau, song phổ biến nhất vẫn là cách phân theo quy mô gia đình và xã hội. Tín ngưỡng trong gia đình bao gồm tín ngưỡng tổ tiên và các vị thần bảo hộ trong gia đình (thần bếp, thần cửa...), trong khi tín ngưỡng trong cộng đồng hết sức phong phú, tùy thuộc vào sự lựa chọn của số đông cộng đồng.

- Tín ngưỡng trong phạm vi gia đình

Tín ngưỡng tổ tiên người Hoa bắt nguồn từ quan niệm linh hồn tồn tại sau cái chết có từ thời cổ đại. Trong văn tự Trung Hoa, từ tổ (祖) được cách điệu hóa từ hình ảnh chiếc linga (且) đặt trên khán thờ. Tín ngưỡng tổ tiên trải qua các triều đại phong kiến không ngừng được lý luận hóa và củng cố bằng tư tưởng Nho giáo và “thiêng hóa” dưới tác động của Đạo giáo và Phật giáo. Tục thờ tổ tiên (trong cả văn hóa người Việt lẫn người Hoa) trở thành một thiết chế văn hóa gắn với truyền thống gia đình dòng tộc (thiết chế từ đường và lệ cúng Thanh minh) và thể chế tư tưởng quốc gia, chứa đựng tính tôn ti và tính tôn nghiêm chặt chẽ, thể hiện vai trò kết nối quan hệ huyết thống và giáo dục đạo đức xã hội.



H16. Bài vị thờ tổ tiên ở Hội An

(Nguồn ảnh: Nguyễn Chí Trung 2010: 145)

Ở phạm vi dòng họ, cả ba nhóm tộc người Việt, Hoa và Minh Hương ở Hội An có thiết chế nhà thờ tộc họ (từ đường), dưới nữa là nhà thờ chi tộc – một hình thức mở rộng của tín ngưỡng tổ tiên trong gia đình được tổ chức theo quan hệ huyết thống. *Từ đường*, còn gọi là tông tú, gia miếu, là nơi phụng thờ bài vị hay thần chủ tổ tiên đã khuất, nơi tổ chức các nghi lễ thân tộc, nơi gắn kết các thành viên và thúc ước quan hệ luân lý, hình thành và thực thi các chuẩn mực ứng xử trong tông tộc. Ở Trung Quốc, quy cách, nghi lễ từ đường dòng tộc được thể chế hóa từ thời nhà Minh (*chuẩn hóa* – quan điểm James L. Watson 1985). Thiết chế từ đường và tín ngưỡng tổ tiên dòng họ được tổ chức chặt chẽ hơn ở người Hoa và người Minh

Hương, trong khi chỉ một bộ phận người Việt giữ được truyền thống ấy do tác động chung của xã hội. Trong tín ngưỡng gắn với gia đình, cái lõi sâu nhất là tục thờ tổ tiên trong gia đình có xu hướng được cả ba nhóm cộng đồng gìn giữ tốt các giá trị lỗng nho học, nghi lễ; trong khi đó tín ngưỡng tổ tiên dòng họ do các điều kiện đặc thù của xã hội phát triển đã và đang có xu hướng phai nhạt dần và chuyển dịch, phân rã thành tín ngưỡng thờ tổ tiên trong các gia đình hạt nhân.

Hệ thống nhà thờ tộc họ (từ đường) ở Hội An được phân thành bốn cấp cơ bản, bao gồm (1) nhà thờ tộc họ (thờ phụng ông bà thủy tổ dòng họ); (2) nhà thờ tộc phái (thờ phụng tổ tiên trong phạm vi phái), (3) nhà thờ chi (thờ phụng tổ tiên trong phạm vi chi), và (4) nhà thờ tổ tiên cơ sở (thờ phụng ông bà tổ tiên từ hàng ông bà cố (cụ) trở xuống (còn gọi là gia từ)) (xem thêm Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: 31-32).

Cả ba cộng đồng người Việt, người Minh Hương và người Hoa ở Hội An đều đặc biệt coi trọng thiết chế nhà thờ tộc họ. Họ đầu tư trang hoàng lộng lẫy và chạm trổ tinh tế từng chi tiết kiến trúc, điêu khắc, bố cục không gian, các chiêu kích và màu sắc. Bài vị được đặt trang trọng ở vị trí trung tâm từ đường, được chăm sóc rất tử tế. Gia phả cũng được các dòng họ Trần, La, Phạm, Trương, Châu, Lê, Nguyễn Viết v.v... gìn giữ cẩn thận⁽¹⁾, trong số ấy nhà thờ tộc họ Trần (xây dựng năm 1802) tọa lạc số 21 Lê Lợi là tiêu biểu nhất (ý nghĩa lịch sử, kiến trúc - mỹ thuật), tiếp theo là nhà thờ tộc Trương (số 69/1 Phan Châu Trinh) có giá trị về quy mô và mỹ thuật trang trí.

1. Xem Nguyễn Phước Tương (2004: 178); Bùi Quang Thắng (2005: 37), Trần Văn An (2010: 52).



H17. Nhà thờ họ Trần, xây dựng năm 1802

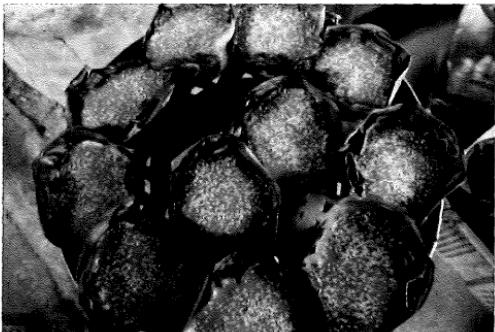
(Nguồn ảnh: Ronald G. Knapp 2010: 233)

Các dịp lễ giỗ Tổ hàng năm và thông qua tộc ước đã biến nhà thờ tổ thành biểu tượng của văn hóa dòng tộc, là nơi giáo dục lòng kính trọng tổ tiên, chữ hiếu và tinh thần đùm bọc nhau trong cuộc sống. Tất cả trên đây là thể hiện lòng thành kính và hiếu thảo của các thế hệ con cháu dành cho tổ tiên đã khuất, và một truyền thống chung được chia sẻ giữa các cộng đồng tộc người ở Hội An.

Tuy vậy, giữa các cộng đồng vẫn có sự khác biệt về hình thức. Người Việt cúng tổ tiên vào những dịp lễ Tết, giỗ kỵ và thắp hương hầu như hằng ngày; trong khi người Hoa đại đa số



**H18. Tranh thờ ông Táo
ở Hội An**
(Nguồn ảnh:
Trần Văn An 2010: 191)



**H19. Bánh tổ Hội An cúng trong ngày tiễn
ông Táo 23 tháng Chạp**
(Nguồn ảnh: *Internet*)

không tổ chức cúng giỗ (chap mả) mà tập trung cho Tết Thanh minh, lễ Xuân tế và Thu tế.

Trong gia đình các cộng đồng ở Hội An có tục thờ *Ngũ tự gia đường*, một thiết chế mang dấu ấn văn hóa chính thống Trung Hoa lan tỏa đến Hội An chủ yếu qua người Hoa và người Minh Hương. Ngũ tự tức tục thờ năm vị thần cai quản trong nhà gồm thần bếp (Táo quân), thần giếng (Tinh thần), thần giữ cổng (Môn thần), thần bốn mạng (Hộ thần) và thần Trung lưu. Một số gia đình thay thần Trung lưu bằng Cửu Thiên huyền thần⁽¹⁾. Ngoài nhóm *Ngũ tự*, mỗi gia đình tùy vào đức tin và

1. Xem Bùi Quang Thắng (2005: 38); Nguyễn Chí Trung (2005: 345-346); Phan An (2005: 204-209).

điều kiện riêng có thêm các tục thờ khác, như Quan Âm (thần bảo mệnh nữ giới), Quan Công (thần bảo mệnh nam giới), Phật A-di-đà v.v...

- Tín ngưỡng trong phạm vi cộng đồng

Theo quy ước văn hóa và theo nhận thức phong hóa trong xã hội, thần cộng đồng (public gods) khác với tổ tiên và nhóm các thần thánh tại gia (xem Feuchtwang 1974: 7). Thần cộng đồng có đền miếu riêng và có thể “can dự” vào đời sống thế tục của dân chúng ở quy mô cộng đồng (Jordan 1972: 39). Triều đại nhà Minh ở Trung Quốc nghiêm cấm sự lẩn lộn giữa tín ngưỡng cộng đồng (public cults) và lễ nghi gia đình (family rites) (Guo Qitao 2003: 98). Thần cộng đồng gắn với không gian công cộng, có quan hệ mật thiết với đời sống chính trị của cộng đồng ở chừng mực nhất định, trong khi đó tổ tiên và thần tại gia chỉ tồn tại trong không gian gia đình – dòng tộc mà thôi (xem Jordan 1972, Weller 1987).

Trong văn hóa người Hoa, các vị thần được thờ trong phạm vi cộng đồng là hết sức phong phú. Dưới ảnh hưởng của hệ tư tưởng xã hội chính thống, xã hội dần dà sàng lọc và tôn vinh một bộ phận các vị thần phổ biến nhất trong cộng đồng, trong đó phải kể Quan Công, Thiên Hậu, Thần Tài, Bổn Đầu Công,... Nhà nước phong kiến Trung Hoa với các quan niệm “dĩ lao định quốc”, “dĩ tử cân sự” (ghi trong Lễ Ký) đã cho lập miếu công thần để thờ phụng các anh hùng và người có công với xã tắc, phân thành Văn miếu và Võ miếu. Các vương triều lần lượt xem xét sắc phong cho các vị thần, lấy hệ thống giá trị biểu trưng của thần thánh làm một dạng công cụ tổ chức và quản lý xã hội (Watson 1985: 292-324). Trải qua nhiều thế kỷ,

việc thờ phụng thần cộng đồng và thực hiện các nghi lễ gắn với vị thần ấy đã tạo thành nếp sống, thói quen; khi di cư ra nước ngoài, người Hoa giữ theo lệ ấy, tiếp tục thờ thần cộng đồng. Ở Hội An, cả người Minh Hương lẫn người Hoa đều có truyền thống thờ thần cộng đồng đặc sắc.

- *Tín ngưỡng thờ Tiên hiền*

Người Minh Hương và người Hoa đều có tục thờ Tiên hiền. Người Minh Hương nổi tiếng nhất với *Minh Hương Tụy Tiên Đường*, nguyên thủy là đình Minh Hương Tiên Tử, do Thập lão xây năm 1725, trùng tu vào các năm 1849, 1953 và 1970. Bia ký của đình (dựng năm 1908) cho biết trước đây từ đường dựng ở Trà Nghiêу, sau dời về Hội An, đến năm 1820 đổi thành Minh Hương Tụy Tiên Tử. Mãi đến năm 1905 đình lại chuyển về gần miếu Quan Đế như hiện nay. Đình thờ Thập lão, Tam gia và nhiều Tiên hiền khác đã có công xây dựng làng Minh Hương. Theo nhiều tác giả⁽¹⁾, Thập lão gồm Khổng Thái lão gia, Du lão gia, Cù lão gia, Chu Lão gia, Trần lão gia, Nhan lão gia, Từ lão gia, Hoàng Lão gia, Trương lão gia và Lưu lão gia. Sau Thập lão là đến đời Lục tánh, bao gồm Ngụy, Trang, Ngô, Hứa, Thiệu, Ngũ⁽²⁾. Tác giả Chen Ching Ho thì thay Khổng lão gia bằng Khương Lão gia. Người Minh hương tôn Thập lão thành Tiên hiền. Theo Nguyễn Phước

1. Như Nguyễn Quốc Hùng (1995: 145), Nguyễn Phước Tương (2004: 157) và Đàm Chí Tù (2005).

2. Có hai nhóm Lục tánh ở Hội An. Ngoài nhóm Lục tánh của người Minh Hương nói trên thì người Hoa Phúc Kiến còn thờ Lục tánh chỉ sáu vị tướng quân người Phúc Kiến thời Minh thống lĩnh ba quân chống lại quân Mãn Thanh hồi giữa thế kỷ XVII.



H20. Minh Hương Tự Tiên Đường

(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2015)

Tương (2004: 159-161), sau Thập lão một thời gian, tức vào khoảng 1650 có thêm sáu vị kỳ lão đến lập nghiệp, được gọi là Lục tánh hay Lục tánh hương kỳ lão, bao gồm Nguy kỳ lão, Trang kỳ lão, Ngô kỳ lão, Thiệu kỳ lão, Hứa kỳ lão và Ngũ kỳ lão⁽¹⁾. Mãi đến đầu thế kỷ XVIII có thêm ba nhân sĩ uy danh người Phúc Kiến đến lập nghiệp ở Hội An là Trương Hoàng Cơ, Ngô Đình Khoan và Tẩy Quốc Tường gọi là Tam gia. Người Minh Hương tôn Lục tánh thành Hậu hiền đời thứ nhất, tôn Tam gia làm Hậu hiền đời thứ hai. Ngoài ra, Minh

1. Lục tánh của cộng đồng Minh Hương khác với Lục tánh của người Hoa Phúc Kiến được thờ ở Hội quán Phúc Kiến vốn là 6 vị tướng soái trong phong trào phản Thanh phục Minh: Trương, Chu, Huỳnh, Khâm, Thuần và Thập Tam (Nguyễn Phước Tương 2004: 160).

Hương Tụ Tiên Đường còn thờ tám vị Hậu hiền đời thứ ba gồm các tinh họ Trịnh, Lâm, Đinh, Phùng, Vưu, Khưu, Lê và Phụng. Nguyễn Chí Trung (2010: 86) đánh giá thực tế Thập lão và Lục tánh là cùng một nhóm, đều là những người có công lập nên Minh Hương xã. Tam gia bao gồm ba vị hương lão, hương trưởng. Ngoài ra, Tiên hiền có công lớn còn có Ngô Đình Khoan, Tẩy Quốc Tường, Trương Hoằng Cơ, đại sư Huệ Hồng và bà Ngô Thị Lành (pháp danh Diệu Thành, người Việt lấy chồng người Minh Hương) (Nguyễn Chí Trung 2010: 86). Ngoài Minh Hương Tụ Tiên Đường, ở Hội An còn có Hội An Tiên từ, Cẩm Phô hương hiền v.v... đều là những cơ sở tín ngưỡng Tiên hiền phổ biến của các cộng đồng Việt, Hoa địa phương.

Biểu trưng của làng ở Hội An (cả người Việt lẫn người Hoa, người Minh Hương) là đình làng – trung tâm văn hóa tín ngưỡng chung của làng. Theo thống kê của nhóm Trần Ánh (2014: 45), toàn Hội An có 23 ngôi đình phân bố ở cả nội và ngoại ô, tiêu biểu là đình Cẩm Phô, đình Sơn Phong, đình Đế Võng, đình Xuân Mỹ, đình Hội An, đình Minh Hương v.v... Đình Cẩm Phô tọa lạc số 52 Nguyễn Thị Minh Khai được ví như di tích đặc biệt còn lưu giữ ký ức về những văn nhân, người trí thức Hội An xưa (người Việt và người Minh Hương), yếu tố làm cho Hội An giám bớt “tính thực dụng” của một cảng thị thương mại (xem Nguyễn Văn Xuân 1997: 68).

Tổ đình Cẩm Hà cung (chùa Bà Mụ) do thương nhân người Hoa xây dựng năm 1621 giữa hai làng Cẩm Phô và Thanh Hà, ông tổ tên là Lâm Quốc Sách. Tổ đình thờ Bảo Sinh đại đế, Bắc Đế và Thái Thượng Lão quân, 36 vị tướng phong

thần. Theo Trần Kinh Hòà thì chùa xây 1626⁽¹⁾, đương dời về khu phố cổ vào năm 1806, phổi thờ thêm Thiên Hậu Thánh Mẫu và 12 bà mụ. Tổ đình về sau bị chiến tranh tàn phá, nay chỉ còn một cổng tam quan⁽²⁾.

Ngoài ra, tục thờ Lục tánh Vương gia ở Hội quán Phúc Kiến cũng là một thể hiện của tín ngưỡng Tiên hiền. Lục tánh có nguồn gốc từ sáu vị trung thần tử trận trong phong trào phản Thanh phục Minh ở Trung Quốc, song cho tới nay không ai có thể xác định cụ thể họ là ai và có chiến tích như thế nào.

- Tín ngưỡng thần cộng đồng

Trong số các thần thánh cộng đồng được cả người Việt, người Minh Hương và người Hoa thờ phụng chung tiêu biểu nhất phải kể đến Quan Công. Ở Hội An, khi nói đến Quan Công phải nói tới miếu thờ và tục thờ của người Minh Hương ngay tại trung tâm phố cổ.

Quan Công, tên là Quan Vũ, Quan Văn Trường, quê ở Sơn Tây, là một nhân vật lịch sử thời Tam Quốc, được miêu tả trong *Tam Quốc Chí* của Trần Thọ. Quan niệm “dĩ lao định quốc” của Nho giáo đã giúp phong hầu rồi phong vương cho Quan Công suốt các triều đại phong kiến (từ thời Đường Tiêu Tông trở về sau). Đến thời Minh, vua Chu Nguyên Chương lập Võ Thành Vương Thần Điện, đứng đầu là Quan Vũ, từ đó tín ngưỡng Quan Công lan rộng ra rộng khắp cả nước. Đến thời

1. Theo Nguyễn Phước Tương (2004: 176) thì cung Cẩm Hà xây dựng năm 1686.

2. Theo Chen Ching Ho (1962: 26), Nguyễn Quốc Hùng (1995: 78, 145-146), Nguyễn Chí Trung (2005: 356).

vua Minh Thần Tông (1563-1620) Quan Công được phong “Hiệp Thiên Hộ quốc trung nghĩa Đại đế” và “Tam giới phục ma Đại đế thần uy viễn chấn Thiên tôn Quan Thánh Đế Quân”, người đời gọi ông là Quan Đế, Hiệp Thiên Đại Đế hay Quan Thánh Đế Quân. Mặc dù được sắc phong chính thức, Quan Công trong tâm thức dân gian là Thần hộ pháp, Thần học vấn (Văn Xương) và Thần tài. Khi thẩm thấu vào Phật giáo (phái Thiên Thai và Thiền tông), Quan Công được thần cách hóa thành Già lam Bồ tát. Quan Công cũng bước vào Điện Linh Tiêu của Đạo giáo với tư cách của một vị Thiên Công, phò trợ Ngọc Hoàng Đại Đế để cứu rỗi thế nhân. Do vậy, trong lịch sử văn hóa Trung Hoa, Quan Công thẩm thấu các chức năng phong phú của nhiều tầng lớp dân chúng trong xã hội xưa: sĩ, nông, công, thương, binh, v.v...

Tục thờ Quan Công lấy hệ giá trị biểu tượng nói trên làm gốc, bắt nguồn từ văn hóa Trung Hoa từ thời Đường về sau trước khi truyền bá đến Việt Nam. Biểu tượng Quan Công trải qua một quá trình lịch sử phát triển dần tính thiêng theo thời gian của các triều đại Đường, Minh và Thanh, bước vào thế giới tâm thức và tâm linh người Hoa một cách chính thống trước khi truyền bá đến Việt Nam. Ở Việt Nam, Quan Công đầu tiên được nhà nước phong kiến thời Hậu Lê và thời Nguyễn tiếp nhận chính thức, lâu dần lan tỏa xuống dân chúng (xem Nguyễn Ngọc Thơ 2017b). Bên cạnh đó là tục thờ Quan Công do người Hoa di cư từ Trung Quốc mang theo sang Việt Nam, trong đó có Hội An.

Ở Hội An, miếu Quan Công song hành cùng miếu Quan Âm, cả hai được xây dựng hồi cuối thế kỷ XVII (theo ghi chép

bi ký trong khuôn viên). Miếu Quan Công có vị trí quan trọng nhất trong nhóm các di tích cổ tại Hội An bởi tính lịch sử của nó. Nhà sư Thích Đại Sán cũng đề cập như vậy trong cuốn *Hải ngoại kí sự* vào năm 1695 (Chen Ching Ho 1962: 36). Tấm biển chính điện miếu Quan Công ghi niên hiệu Khánh Đức năm Quý Tỵ, tức năm 1653, bên cạnh đó còn có ba bức hoành phi ghi các năm 1647, 1653 và 1659. Còn chùa Quan Âm được trùng tu vào các năm 1753, 1783, 1827, 1864, 1904 và 1966⁽¹⁾. Cuốn *Đại Nam nhất thống chí* (mục *Tử miếu*) ghi chép “Miếu Quan Công ở phố Hội An, huyện Diên Phước, do người làng Minh Hương xây dựng, thờ Quan Thánh để quân quy chế lộng lẫy. Năm Minh Mạng thứ 6 (1825), thánh tổ Nhân Hoàng Đế tuần phượng Nam, xa giá qua miếu ban cho 300 lạng bạc”. Vua Khải Định từng ban tặng biển “Hiếu Nghĩa Khả Gia 好义可嘉” cho ngôi miếu này (Lý Khánh Tân 2009: 102). Vua Bảo Đại cũng từng ban tặng chiếc chuông đồng và chiếc trống lớn hiện được đặt trang trọng hai bên tường (Đặng Trường 2013: 86). Dân Minh Hương tổ chức cúng Quan Công vào các ngày sóc vọng, lễ Tết và đặc biệt là ngày vía Quan Công 24 tháng 6 âm lịch hàng năm (xem thêm Bùi Quang Thắng 2005: 40). Trong ngày này, dân Minh Hương tổ chức đám rước có nhạc lễ, hành kiệu, xô giàn, xin lộc và nghi thức tống trừ ôn dịch. Ba năm đáo lệ một lần, trong các năm Thìn, Tuất và Sửu, miếu tổ chức lễ hội lớn trong ba ngày liền (23-25/6).

Ngoài Minh Hương Tụy Tiên Đường, người Hoa gốc Quảng Đông còn thờ Quan Công ở Hội quán Quảng Triệu. Giống như ở người Minh Hương, Quan Công được cộng đồng

1. Theo Nguyễn Quốc Hùng (1995: 89), Đàm Chí Từ (2005).

người Hoa Quảng Đông này xem như một dạng thức ký hiệu văn hóa cộng đồng mình. Ngày vía chính cũng là ngày 24 tháng 6 âm lịch hàng năm.

Như đã bàn trên đây, người Việt ở Hội An từ lâu tiếp nhận hình ảnh Quan Công với hầu hết các chức năng kể trên qua hai con đường cơ bản, một là do người Việt mang theo truyền thống từ Bắc Trung bộ vào thuở Nam tiến, và hai là được làm sâu sắc thêm qua hành trang văn hóa do người Hoa mang tới Hội An.

Qua quá trình giao thoa văn hóa, hình ảnh Quan Công trong tâm thức người Hội An đã thay đổi, được diễn giải theo bối cảnh mới: cảng thị giao thương quốc tế. Quan Công được hiểu nhiều hơn với vị trí một phúc thần, một vị thần tài và một vị văn xương hơn là vị thần trừ ma đuổi quỷ. Trong Minh Hương Tụy Tiên Đường, ở một khán thờ nhỏ, Quan Công được tạo dáng thành hai hình ảnh khác nhau với hai chức năng khác nhau: một Quan Công mặt đỏ tay cầm nén bạc tượng trưng cho thần tài và một Quan Công mặt nâu hồng tay cầm sách tượng trưng cho lễ nghĩa học nghiệp.

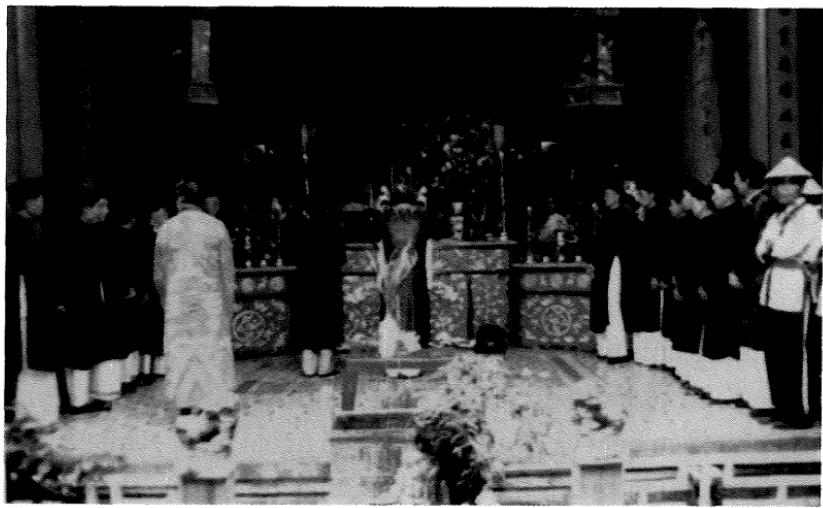
Bên cạnh Quan Công, Thiên Hậu Thánh Mẫu cũng là vị thần cộng đồng phổ biến ở Hội An. Thiên Hậu khởi nguyên là nữ thần biển, sau được các nhà nước phong kiến Trung Hoa sắc phong làm Thiên Hậu không nằm ngoài mục đích tổ chức và quản lý xã hội (xem Watson 1985: 292-324). Trong các miếu Thiên Hậu ở Hồng Kông lưu truyền khá nhiều dị bản về xuất thân của Thiên Hậu, song trong đó vẫn có thể phác thảo truyền thuyết phổ biến nhất. Bà sinh ra không biết khóc nên được gọi là Lâm Mặc Nương. Năm 13 tuổi bà tầm sư học đạo, được



H21. Tượng Quan Thánh Đại Đế trong Hội quán Quảng Triệu
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2016)



**H22. Quan Công (trái, phải) và Phat Di Lặc
tại Minh Hương Tụy Tiên Đường, Hội An, Quảng Nam**
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2016)



H23. Lễ vía Quan Đế
(Nguồn ảnh: Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: 309)



**H24. Thiên Hậu cầm đèn soi sáng
cứu thuyền nhân trên biển**
(*Nguyễn Ngọc Thơ 2017a*)



**H25. Tượng Thiên Hậu
trong miếu Nghĩa An
TP. Hồ Chí Minh**
(*Nguyễn Ngọc Thơ 2017a*)

một đạo sĩ thâu nhận. Năm 15 tuổi được một thánh tiên tặng cho một lá bùa đồng. Từ đó bà giúp dân trừ tà, chữa bệnh và cứu sinh. Năm bà 17 tuổi, một chiếc thuyền buôn bị sóng đánh chìm, bà đã ra tay cứu thuyền. Năm 19 tuổi, bố và anh trai bà đi biển gặp hiểm, trong giấc mơ của mình bà đã cứu được bố nhưng anh trai thì không cứu được. Năm bà 22 tuổi, vùng Phúc Kiến bị hạn hán, bà đã tiến hành cầu mưa thành công, thu phục yêu quái và cứu giúp người dân ngoài biển. Năm 28 tuổi bà thăng thiên thành thần (Liu Tiksang 2000: 28). Thời Tống, từ thời Tống Tuyên Hóa đến Tống Thuân Khang (1123-1189),



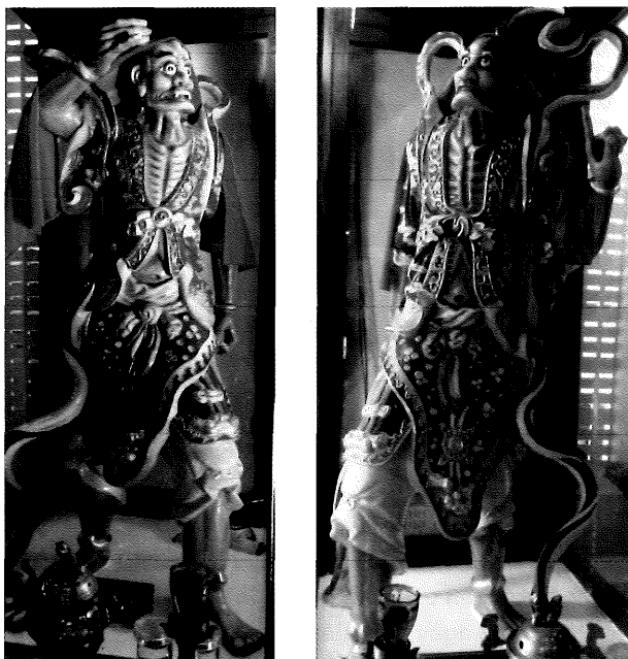
H26. Bàn hương án trước khán thờ Thiên Hậu trong Hội quán

Phúc Kiến ngày vía Thiên Hậu 23 tháng 3 âm lịch

(Nguồn ảnh: Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: 306)

Thiên Hậu chủ yếu được sắc phong hàm Phu nhân; đến thời Tống Chiêu Khang (1190) cho đến Thanh Khang Hy (1680) được sắc phong hàm phi (Huệ phi, Thiên phi, Bích Hà nguyên quân v.v...); và từ Thanh Khang Hy năm thứ 23 (tức 1684) trở về sau thì được sắc phong Thiên Hậu (xem thêm Nguyễn Ngọc Thơ 2017a).

Tục thờ Thiên Hậu lan truyền ra khỏi Trung Quốc qua con đường thương mại và di dân hàng hải. Nghiên cứu các điển tích xưa của các thương nhân người Hoa vùng ven biển đông nam Trung Quốc cho thấy Thiên Hậu vốn dĩ là một thuyền thần, được các thương nhân thỉnh đón thờ trên bàn thờ đặt ở đuôi thuyền với hy vọng giữ cho thuyền bình an.



**H27-28.Tượng Thiên Lý Nhãn và Thuận Phong Nhĩ
trong Hội quán Phúc Kiến**
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2014)

Thuyền đi tới đâu, Thiên Hậu đến đó. Thuyền cập bến, thương nhân cho người đánh trống làm lễ rước bà lên bờ, khi thuyền rời bến lại làm lễ thỉnh bà lên thuyền. Sau một thời gian lâu dài, việc xây cất miếu thờ Thiên Hậu tại các cảng giao thương hải ngoại mới bắt đầu, đánh dấu quá trình phân linh – phân hương ở nước ngoài (xem Nguyễn Ngọc Thơ 2017a). Nhà sư Thích Đại Sán thời kỳ lưu lạc ở Hội An là người chính thức đề bạt Thiên Hậu đưa vào thờ trong các hội quán và đình, miếu ở Hội An vào năm 1695. Hiện nay, Hội quán Phúc Kiến, Hội quán Trung Hoa, cung Hải Bình trong chùa (miếu) Bà Mụ thờ



H29. Một người phụ nữ Hoa lạy thần thánh trong miếu Thiên Hậu

(Lynn Pan 1999: 78)

Bà Thiên Hậu⁽¹⁾. Ngoài ra, một số cơ sở tín ngưỡng khác trong vùng cũng phổi thờ bà (như Minh Hương Tụy Tiên Đường, Hội quán Triều Châu v.v...). Ngày vía Thiên Hậu là ngày 23 tháng 3 âm lịch hàng năm. Các lễ vật chính gồm bún xào, bánh bao kiểu Phúc Kiến, cơm Dương Châu, heo quay, vịt tiêm bát bửu, khoai nhục, bộ ngũ sênh gồm cá, giò heo, gà, vịt, cua (xem Trần Văn An 2010: 294).

Tác giả Liu Tiksang (2001) phân tích: “dân gian Hoa Nam xưa sùng bái đa thần, họ cho rằng các vị thần khác nhau

1. *Đại Nam nhất thống chí* (mục *Tù miếu*) có ghi ở Hội An có miếu Thiên phi thờ vị Thiên phi họ Lâm, rất có thể là chỉ cung Hải Bình trong miếu Bà Mụ.

có liên quan đến các phạm trù, bình diện khác nhau của đời sống nhân sinh, ví dụ Quan Công trừ ma đuổi quỷ và mang lại may mắn (thần tài), Thiên Hậu là hải thần, phúc thần, thánh mẫu từ bi...". Ở Việt Nam nói chung, tục thờ Thiên Hậu dịch chuyển gần hơn với Phật giáo với hai nguyên do, một là người Việt có xu hướng tiếp nhận Thiên Hậu dưới con mắt Phật giáo; và hai là cộng đồng người Hoa chủ động điều chỉnh để mở rộng giao lưu, chia sẻ văn hóa (xem thêm Nguyễn Ngọc Thơ 2018). Người Hoa ở Hội An xuyên suốt tiến trình phát triển đã thể hiện hai quá trình vận động chủ đạo gồm: (1) Cố kết cộng đồng tộc người (liên kết nội tộc) để bám trụ, ổn định và phát triển (ứng với thời kỳ tiền cải cách – mở cửa); (2) Sử dụng cơ chế cố kết vốn có (của thời kỳ liên kết nội tộc) để chủ động thu hút sự chú ý, quan tâm và tham gia của các cộng đồng khác. Nếu như Quan Công được xem như biểu tượng giao lưu văn hóa đa tộc người thì Thiên Hậu có thể hiểu là biểu trưng cố kết cộng đồng người Hoa (mở rộng ra là người Minh Hương) ở Hội An. Theo ghi nhận của Trần Văn An (2010: 127), Thiên Hậu Thánh Mẫu được phò thờ ở gia đình cùng với Cửu Thiên Huyền Nữ, Bổn mạng tiên sư, Ngũ hành Thánh nương và Vạn Phước Nguyên quân ở phường Cẩm Phô.

Bảng 2. So sánh tín ngưỡng Thiên Hậu và Quan Thánh

	Thiên Hậu	Quan Công
Hình thức tín ngưỡng	Thờ nữ thần	Thờ nam thần
Xuất phát	Văn hóa Trung Hoa	
Nguồn gốc	Là vị nhân thần (ngư dân vùng biển đảo thời Tống).	Là vị nhân thần (vị tướng thời Tam Quốc).

Du nhập vào Việt Nam	Vào thế kỷ XVII, theo dòng di dân người Hoa vào Hội An từ thế kỷ XVII	Từ thời Bắc thuộc, theo sự ảnh hưởng của văn hóa Trung Hoa đến Việt Nam; do người Hoa mang tới Hội An từ thế kỷ XVII
Vai trò	Là vị hải thần của người đi biển, là phúc thần ban phát tài lộc, thịnh vượng, thần phồn sinh hộ mệnh trẻ sơ sinh và thần bảo hộ.	Là vị thần của chính khí, cương trực, trọng danh dự, lòng trung thành, trượng nghĩa, dũng cảm và ái quốc. Đồng thời cũng là vị phúc thần (thần tài).
Chức năng chủ chốt	Gắn kết nội tộc (Hoa)	Giao lưu văn hóa (Hoa, Minh Hương, Việt)

Bắc Đế, hay *Huyền Thiên Trần Vũ* cũng là thần cộng đồng gốc Hoa được truyền bá khá rộng rãi ở Hội An. Bắc Đế là thần cai quản phương Bắc trong quan niệm *ngũ phương chi thần* của người Trung Hoa xưa. *Huyền Thiên Trần Vũ* nguyên là hình ảnh cặp rùa-rắn thần quấn lấy nhau (*Huyền vũ*), trải qua các thời kỳ phong kiến khác nhau dần dần chuyển hóa thành thần minh phỏng nhân hình (thần Bắc Đế).

Ở Hội An, Bắc Đế được thờ trong chùa Cầu, cung Cẩm Hà của miếu Bà Mụ và một số nơi khác. Chùa Cầu, hay chùa Bắc Đế trên cầu Nhật Bản là do người Minh Hương bỏ tiền xây dựng năm 1653 ở Hội An theo phong cách pha trộn văn hóa Hoa – Việt, kiến trúc tổng thể người Hoa nhưng nền và vách bằng gỗ theo lối “thượng song hạ bản” của người Việt. Gắn với tục thờ Bắc Đế ở chùa Cầu là *Lễ hội Long chu*.



H30. Mô típ Huyền vũ qua các thời Tây Hán, Đông Tấn, Nam Bắc Triều và Đường trước khi biến thể thành thần Bắc Đế (Huyền Thiên Đại Đế) thời Minh và Thanh

(*Nguyễn Ngọc Thơ 2017c: 145*)

Hàng năm lễ hội Bắc Đế – lễ hội Long chu, diễn ra ngày 20 tháng 7 âm lịch, nhưng tiếc là đến nay không còn nữa. “Long chu” (龍舟) có nghĩa là “thuyền rồng”, người Hội An tổ chức lễ hội Long chu để mượn sự uy nghiêm của thần minh và của rồng để trừ tà giúp dân. Trước đây ngoài khu phố cổ tổ chức thường niên, các làng chài ven biển sát Hội An cứ hai ba năm một lần tùy vào điều kiện kinh tế tiến hành tổ chức Lễ hội Long chu vào ngày 15 tháng 7 âm lịch. Theo nghiên cứu, Lễ hội Long chu có hoạt động chính là một đám rước đông người kéo một chiếc thuyền to diễu hành hàng giờ qua các tuyến phố hơn trong tiếng kèn trống bát âm. Thuyền rồng có hình dáng tổng thể đầu rồng đuôi phụng làm bằng tre, dán giấy đặt trên



H31-32. Tượng thần và khán thờ thần Bắc Đế ở chùa Cầu Hội An

(Nguồn ảnh: Internet)

một chiếc bè tre hoặc chuối. Trên thuyền có hình nộm con voi và nhiều thú nghê vê khác, đầy thuyền ra biển để “tống ôn”. Thuyền rồng xưa chỉ dành cho vua chúa, dân gian xưa tâm lý sợ hãi ôn thần nên cũng kính nể mà dâng thuyền rồng⁽¹⁾. Theo mô tả của cuốn *Lễ lê – lê hội ở Hội An*⁽²⁾, Long chu có bộ sườn bằng tre, ngoài phết giấy vẽ màu xanh đỏ, giữa là thân thuyền, hai đầu đuôi tạo hình đầu và thân rồng đầy đủ sừng, râu, kỵ, vảy v.v..., hông trái buộc một đầm lái, phía trước buộc một đầm mũi, bốn góc trước sau thuyền có bốn hình nhân cầm đầm, trên thuyền có thêm một hình nhân ngồi lái. Trên thuyền Long chu cắm 4 cờ, 4 cán cờ xuyên qua thuyền thành 4 chân, giữa có lọng che và cờ phướn; hai bên hông thuyền cột dọc thân tre cho 4 người khiêng; trong lòng thuyền đặt đầy đủ các vật dụng (bằng tre và giấy màu) cho một bậc quyền uy. Lễ tống Long chu

1. Xem Nguyễn Khắc Thuần (2006: 638-963), Đăng Trường (2013: 94).

2. Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An (2010: 109-111).



H33. Nghi thức lễ tống Long chu ngoài biển Hội An
(Nguồn ảnh: Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: 304)

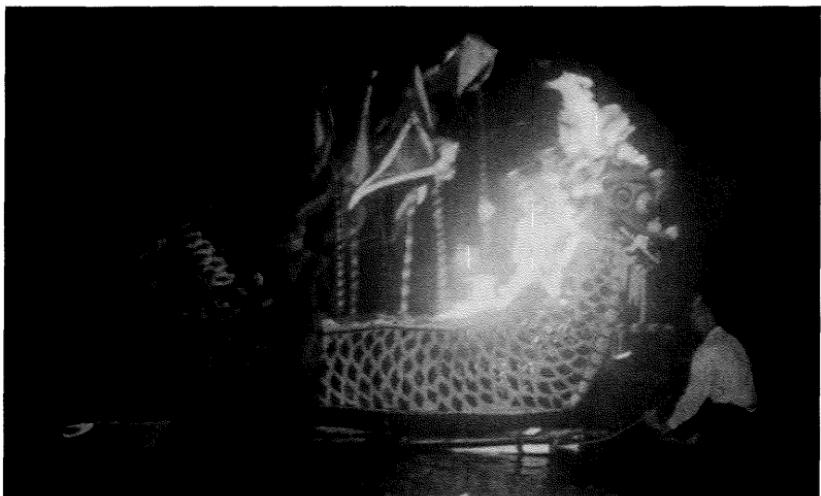
có tính chất giống lễ rước kiệu (cộ thần) song có quy mô cả làng. Nghi lễ bắt đầu từ đình làng Cẩm Phô, sau khi tế ở đình xong phu khuân thuyền rồng có thầy phù thủy (thầy Cả) ngồi trên hai thanh gươm bắt chéo hình chữ X phía trên đi khắp phố phường, các gia đình bày bàn hương án trước nhà nghênh đón, bên cạnh treo một cây roi dâu (cây tang), lấy một viên gạch quét vôi trắng đặt trước ngõ để thầy phù thủy vẽ bùa trừ tà. Tác giả người Pháp là Albert Sallet cho biết lễ hội tiến hành long trọng và náo nhiệt, người ta làm một chiếc thuyền lớn bằng hàng mả, nó được đốt đi khi lễ hội kết thúc. Người Hoa ở Hội An làm thuyền Long chu bằng vải, dài khoảng 5 mét, có 8 người khiêng. Họ mang Long chu đến dâng cúng ở miếu Phục Ba, Hội quán Ngũ Bang hay miếu Quan Đế. Họ thường thả Long chu xuống sông, trên đó có rượu, khèn, sáp ong, lợn quay nguyên con v.v... Sau khi lễ hội kết thúc, người ta đốt cháy chiếc thuyền để dâng thần và xua đuổi tai ương⁽¹⁾.

Nghi thức đốt thuyền Long chu sau lễ hội phảng phất giống với lệ đốt thuyền Vương gia và Lễ tống ôn của người Hoa Nam (nhất là khu vực Phúc Kiến, Chiết Giang). Trong xã hội truyền thống, việc tiếp cận truyền thống y học giải trừ bệnh tật không phải lúc nào cũng hoàn bị. Từ đó, tục thờ ôn thần Vương gia ra đời trước tiên là để gửi gắm mong muốn tai qua nạn khôi. Các tập tục thường thấy là tục thờ Vương gia, lệ đốt ôn thuyền và lễ tống ôn vào những dịp lễ lạt quan trọng. Paul R. Katz (1995) miêu tả các chi tiết tương tự trong nghiên cứu

1. Tham khảo Nguyen Duc Minh, Tran Van Nhan (1991: 90), Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An (2010: 109-118), Trần Văn An (2010: 170, 289), Đăng Trường (2013: 96), Nguyễn Phước Tương (2004: 181).



H34. Hình ảnh Lễ hội Long Chu ở Hội An
(Nguồn ảnh: Nguyễn Phước Tương 2004: 54)



H35. Nghi thức đốt thuyền Long chu ở Hội An
(Nguồn ảnh: Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: 304)

của ông ở vùng Chiết Giang, trong khi Bảo tàng văn hóa Mân - Đài ở Tuyền Châu (Phúc Kiến) trưng bày và thuyết minh khá sinh động nghi thức này, coi đó là một phần của văn hóa dân gian Phúc Kiến và Đài Loan.

Thần tài cũng là một vị thần cộng đồng được người Hoa, người Minh Hương và người Việt thờ phổ biến ở Hội An. Theo thống kê của Trần Văn An (2010: 142), có đến 81% các hộ gia đình ở trung tâm phố cổ Hội An thờ *Thần tài* ở gia đình, thường thấy nhất là dạng phổi thờ chung *Thần tài* – *Thổ địa* trong cùng một khán thờ đặt dưới đất, ngay tại gian nhà giao dịch, buôn bán. Trong tâm thức người Việt, *Thổ địa* là thần đất, khán thờ *Thổ địa* đặt trên đất là điều đương nhiên. Tuy nhiên, trong văn hóa Hoa Nam, khán thờ *Thần tài* cũng thường đặt trên đất hoặc trên một cái bục không quá xa mặt đất. Một số gia đình người Hoa làm nghề buôn bán ở Hội An lý giải bằng câu chuyện vua Càn Long nhà Thanh trong một lần vào quán ăn đong người, thiếu chỗ ngồi cho thuộc hạ của ông, ông sai người khiêng khán thờ *Thần tài* từ trên ghế xuống đất để lấy chỗ. Sau khi vua đi rồi, chủ quán đặt khán thờ trở lại lên ghế như cũ. Đêm ấy ông ta nằm mơ thấy *Thần tài* báo mộng yêu cầu đặt khán thờ trở lại xuống đất vì Hoàng đế muốn như vậy (theo Trần Văn An 2010: 142). Trong khán thờ *Thần tài* thường có đặt thêm các bài vị *Thần tài*, *Thổ địa*, *Ngũ phương/Ngũ hổ chi thần*, *Tiền hậu địa* chủ tài thần; hai bên khán thờ thường có câu đối “Kim chi sơ phát diệp; Ngân thọ chính khai hoa” (Cành vàng vừa hé nụ; Cây bạc đã khai hoa). Ngoài việc sáng tối thắp hương khấn cầu buôn may bán đắt, các gia đình thường sắm lễ vật cúng *Thần tài* và ông Địa trong những ngày sóc vọng hàng tháng (xem Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: 34-35).

Giống như cộng đồng người Hoa ở các địa phương khác, người Hoa và người Minh Hương ở Hội An thờ Ngọc Hoàng Đại Đế, thờ Thiên quan tú phương và Thiên Công Địa Mẫu trong các đền miếu cộng đồng. Ở tiền điện của Hội quán Trung Hoa (Dương Thương Hội quán), người ta bày trí bàn hương án thờ Ngọc Hoàng Đại Đế, Thiên Hậu Thánh Mẫu và Bảo Sanh Đại Đế, phía sau bài vị là các ngẫu tượng thể hiện sinh động sắc thái của những vị phúc thần.

Hội An với vai trò là cảng thị thương mại, người Hội An rất sùng tín Thần tài, đặc biệt là các gia đình buôn bán. Ở Hội An hệ thống Thần tài khá đa dạng, thể hiện đậm nét giao thoa văn hóa, từ Tài bạch tinh quân, Phúc Đức Chánh thần, Ngũ lô Thần tài, Chiêu tài đồng tử, Lợi thị Tiên quan, Huyền đàm Triệu Công Minh cho đến Quan Công, trong đó Tài bạch tinh quân, Phúc Đức Chánh thần là phổ biến nhất (xem Bùi Quang Thắng 2005: 40-41; Nguyễn Chí Trung 2005: 346-347). Ở rất nhiều gia đình, người ta thờ Thần tài bên cạnh ông Địa như thường thấy ở Nam bộ, bởi “đất đai có yên ổn thì tài lộc mới nảy sinh; đất vượng tài mới vượng” (Nguyễn Chí Trung 2010:



H36. Khán thờ Thần tài trong Hội quán Phúc Kiến
(Nguồn ảnh: Internet)



**H37. Bộ ba thần Thiên Hậu – Ngọc Hoàng – Bảo Sinh Đại Đế
tại tiền điện Dương Thương Hội quán**
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2015)

290). Hình ảnh Thần tài và ông Địa cũng có thể được xem là một thể hiện sinh động của giao lưu văn hóa Việt – Hoa.

Nếu như Thiên Hậu là vị thần cộng đồng chung cho tất cả bang hội người Hoa thì tục thờ *Chiêu Ứng Công* phản ánh bản sắc riêng của người Hoa gốc Hải Nam. Chiêu Ứng Công là tên gọi chung để chỉ nhóm thương gia người Hải Nam chết trên biển, sau được triều đình nhà Nguyễn công nhận và sắc phong. Tương truyền, thời Tự Đức có sự kiện hơn 80 thương dân Hải Nam trên tàu *Mãnh Đầu Hiệu* bị sát hại ở biển Quảng Ngãi vì bị nghi ngờ là hải tặc; vua Tự Đức đã giải oan và ban sắc phong Chiêu Ứng Anh Liệt (theo *Đại Nam nhất thống chí* và bia ký Chiêu Ứng Từ ở Đà Nẵng). Để Chiêu Ứng Công có thể trở thành một diễn ngôn văn hóa sâu sắc hơn, người Hoa Hải

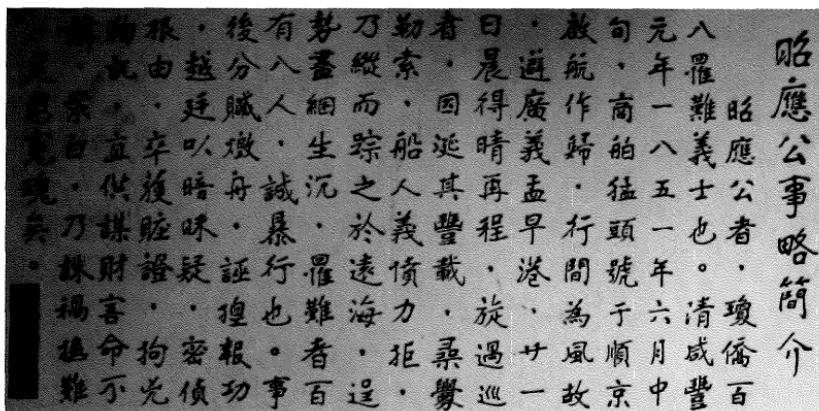


H38. Chiêu Ứng Tử - Hội quán Quỳnh Phủ ở Hội An

(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2015)

Nam đã chọn con số 108 vị cho gần giống với hình ảnh các vị anh hùng Lương Sơn Bạc trong lịch sử Trung Hoa (tính trưng nghĩa). Cho tới nay, 108 vị Chiêu Ứng Công được thờ ở hầu hết các miếu tự ở Việt Nam, từ Huế, Đà Nẵng, Hội An, Phan Thiết, Vũng Tàu, Thành phố Hồ Chí Minh, Rạch Giá, cho đến Dương Đông – Phú Quốc, v.v...)⁽¹⁾. Ngày vía 108 Chiêu Ứng Công là ngày 15 tháng 6 âm lịch hàng năm.

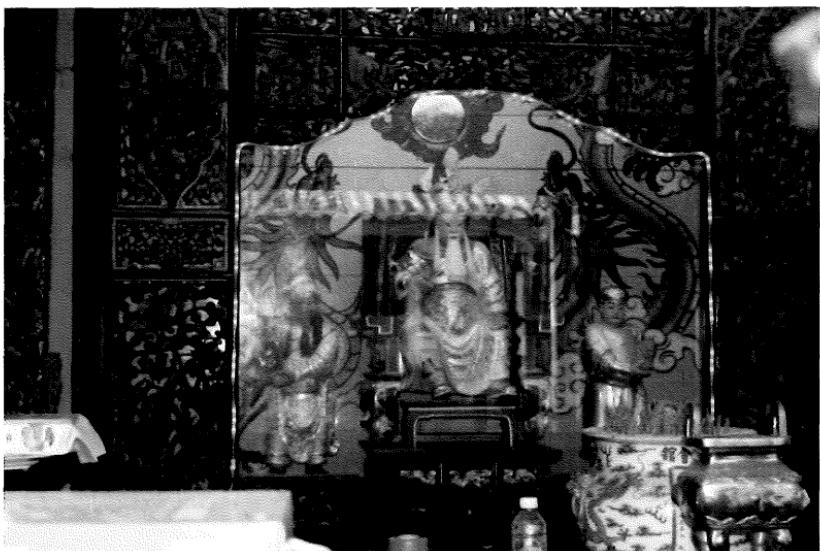
1. Ngoài ra, theo tài liệu Lý Khánh Tân (Li Qingxin), Viện Hàn lâm Khoa học xã hội tỉnh Quảng Đông cung cấp, trên đảo Hải Nam có vài chục miếu thờ Chiêu Ứng Công, dân gian gọi là Huynh Đệ miếu. Trong khi khảo sát ở Malaysia, chúng tôi cũng phát hiện một số miếu thần của người Hoa Hải Nam (thờ Thiên Hậu, Quan Công) cũng có phòi thờ 108 Chiêu Ứng Công. Chẳng hạn, Thiên Hậu cung Hội quán Hải Nam ở Penang, Malaysia (thành lập 1866), ngoài thờ Thiên Hậu còn phòi thờ Chiêu Ứng Công (108 vị) và



**H39. Sự tích 108 vị Chiêu Ứng Công – tranh tường Hội quán Hải Nam
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2015)**

Người Hoa Triều Châu ở Hội An lựa chọn *Phục Ba* (tức Mã Viện) làm biểu tượng văn hóa để xây dựng sự hội tụ bản sắc cho bang hội mình. Phục Ba còn được gọi là Bổn Đầu Công, tức Ông Bổn, do vậy Hội quán này còn được gọi là “chùa Ông Bổn” hay “chùa Âm Bổn”. Người Triều Châu thờ Phục Ba (Mã Viện) với ý nghĩa “hàng phục phong ba bão táp ngoài biển khơi” (Nguyễn Phước Tương 2010: 392), hoàn toàn không liên quan đến sự kiện Hai Bà Trưng khởi nghĩa chống nhà Hán những năm 39-43 sau Công nguyên. Vía Phục Ba tổ chức vào ngày 16 tháng Giêng âm lịch. Miếu Ông Bổn và Chùa Cầu được xem như hai cột mốc đánh dấu khuôn viên phố cổ tập trung nhất của Hội An, bởi thế dân có câu “Thượng Chùa Cầu, hạ Âm (Ông) Bổn”.

Thủy Vỹ Nương Nương (Tô Khánh Hoa, Lưu Sùng Hán 2007: 5; tư liệu điện tử 2015).



H40. Tượng Phục Ba trong Hội quán Triều Châu

(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2015)

Ngoài ra, dân gian người Hoa ở Hội An còn thờ các phúc thần khác như *tam vị thánh mẫu* có nguồn gốc Đạo giáo là Quỳnh Tiêu Thiên đế bà, Bích Tiêu Thiên vương bà và Vân Tiêu Thiên thai bà với ý nghĩa cầu bảo hộ thai nhi và trẻ em; *Bà Chúa Thai sanh* và 12 *bà mụ* cũng cùng chức năng cầu phồn sinh; các vị thần *Bảo sinh đại đế* (thờ ở cung Cẩm Hà chùa Bà Mụ), *Cửu Thiên Huyền Nữ*, *Lịch Đại tiên sư*, *Bách Nghệ tiên sư*, *Lỗ Ban*, *Thiên Công*, *Thổ Địa*, *Linh phù thủy khấu*, *Nam Hải đại vương*, *sơn thần*, *thủy thần*, 36 *tôn thần* v.v... để cầu bình an.

Bên cạnh đó, tục thờ Thạch cảm đương, hay đá bùa, là một loại hình tín ngưỡng tô tem có ở Hoa Nam cũng được truyền vào Hội An. Ở một số vị trí đặc biệt như ngã ba đường,



H41-42. Tượng chó và khỉ trên Lai Viễn Kiều
(Nguồn ảnh: Internet)

khúc cua hay ngô phố thi thoảng ta bắt gặp tảng đá thạch cảm đương được dựng lên với ý nghĩa trừ khử tà khí.

Ngoài ra, ở Hội An còn có hệ thống miếu âm hồn. Người xưa tin rằng ở từng làng mạc đều có vong linh phiêu bạt, vốn là linh hồn của những người làng không có con cháu thờ tự hay những người tha phương không nơi nương tựa khi chết (gọi là cô hồn), dân làng có lệ lập miếu âm hồn để thờ phụng chung. Ở Hội An, người Minh Hương còn xây đình Tín Nghĩa hiện tọa lạc số 5 đường Nguyễn Huệ và miếu Âm Hồn đường Nguyễn Thái Học để thờ vong linh người đã khuất nhưng không có gia quyến, con cháu thờ phụng. Trong miếu có hai câu đối:



**H43. Thạch cảm
đương**

(Trần Văn An 2010:
191)

“*Phu ớc nhì hưu đúc gia gia tự;
Chính tắc vi thần xứ xứ tôn*”

Dịch nghĩa:

“*Phu ớc cùng đúc nhà nhà thờ tự;
Chánh túc thần nơi nơi tôn thờ*”

(xem Trần Văn An 2010: 230).

- *Tôn giáo*

Tôn giáo có thể nói là có đóng góp quan trọng trong lịch sử hình thành phát triển Hội An, và do vậy, nó có vai trò quan trọng trong giao lưu văn hóa. Giai đoạn từ lúc hình thành phố Khách ở Hội An tới thời kỳ Minh Hương chính thức thừa nhận ở Đàng Trong 1698 là thời kỳ phát triển mạnh mẽ của tôn giáo ở Hội An, đặc biệt là *Phật giáo*.



**H44. Miếu âm hồn ở nghĩa địa dành cho những
người không nơi nương tựa ở Hội An**

(Nguồn ảnh: Internet)

Phật giáo Đàng Trong các thế kỷ XVII-XIX nói chung, ở Hội An nói riêng, chịu ảnh hưởng sâu sắc bởi các nhà sư Trung Hoa, đặc biệt là các dòng Lâm Tế (đại diện là sư Nguyên Thiều 1648-1728), Tào Động (sư Thạch Liêm Thích Đại Sán 1633-1705). Các thiền sư Trung Hoa sớm có mặt ở Hội An, mang theo hành trang giáo lý Phật giáo và bản sắc Trung Hoa, được người Hội An tiếp nhận, dung hòa và lan tỏa xuyên suốt các thế kỷ XVII, XVIII. Sư Nguyên Thiều người gốc Quảng Đông⁽¹⁾ năm 1665 đến Đàng Trong, ở phủ Quy Ninh, dựng chùa Thập Tháp Di Đà, sau về Phú Xuân dựng Quốc Ân tự; năm 1677 sư tới Hội An và xây chùa tại đây. Sau sự kiện Thiền sư Hương Hải và 50 đệ tử dùng thuyền bỏ trốn ra Đàng Ngoài hoằng pháp, chúa Anh Tông sai sư Nguyên Thiều đi về Trung Hoa mời cao tăng đến hỗ trợ Đàng Trong, nhà sư Thích Đạn Sán (1633-1705) nhận lời đến Hội An năm 1695 để tiếp tục truyền bá Phật pháp (dòng Thiền Tào Động), tại đây ông viết cuốn *Hải ngoại ký sự*⁽²⁾. Có thể nói, những tổ sư người Hoa này đã đóng một vai trò hết sức quan trọng trong đời sống văn hóa tinh thần người Hội An suốt thời kỳ thịnh vượng của cảng thị này và của cả Đàng Trong (xem thêm Charles Wheeler 2007: 323). Trong số các dòng thiền Trung Hoa, dòng Thiền Lâm Tế là tiêu biểu nhất, rất được chúa Nguyễn ủng hộ, nhờ vậy ánh hưởng

1. Theo Trương Văn Hòa (1975: 26), Tổ sư Nguyên Thiều là người gốc Quảng Châu trong khi tác giả Tôn Hồng Bình (2014: 313) thì cho là gốc Triều Châu. Cả hai địa phương này đều thuộc tỉnh Quảng Đông.

2. Xem thêm Tôn Hồng Bình (2014: 313), Phùng Tân Đông (2005: 301). Song cũng có ý kiến cho rằng Thích Đại Sán ít chuyên sâu Phật pháp, cái ông truyền bá ở Đàng Trong là sự tổng hòa Nho, Phật, Đạo (Tôn Hồng Bình 2014: 326).



H45. Tổ sư Nguyễn Thiều
(Nguồn ảnh: vnbet.vn)



H46. Hạch Liêm Thích Đại Sán
(Nguồn ảnh: Internet)

của dòng thiền này là không nhỏ. Dòng Lâm Tế sau khi truyền đến Đàng Trong đã sản sinh ra chi phái Liễu Quán Tông (do thiền sư Vi Thực Diệu chủ trì) (xem Lý Khánh Tân 2009: 116).

Khu vực Hội An có khoảng 19 ngôi chùa tiêu biểu. Trong số các ngôi chùa Phật giáo được xây dựng sớm nhất trên đất Hội An phải kể chùa Chúc Thánh, do Minh Hải tổ sư (tên thật là Lương Thế An, đời 34 dòng Lâm Tế chánh tông) được nhà sư Nguyễn Thiều thỉnh cầu từ Phúc Kiến qua Hội An xây dựng và trụ trì (xem thêm Nguyễn Khắc Thuần 2006: 638). Chùa được xây dựng năm 1484, trùng tu năm 1848. Riêng Diệp Truyền Hoa (2004: 225) cho rằng chùa Chúc Thánh xây dựng



H47. Cổng chùa Chúc Thánh
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2014)



H48. Chùa Chúc Thánh
(Nguồn ảnh: Internet)



H49. Cổng chùa Phước Lâm
(Nguồn ảnh: Internet)

năm 1444 trong khi bia trên xà cò ghi là năm 1454, nói chung là vào giữa thế kỷ XV. Cho tới nay rất khó tìm thấy di vật có niên đại từ thế kỷ XV để xác định chính xác. Các môn đệ của pháp sư Minh Hải sau đó đã lần lượt lập chùa hoằng pháp ở vùng Hội An, như thiền sư Minh Lượng lập chùa Long Thọ (tức chùa Vạn Đức, chùa Cây), một số môn đệ khác xây chùa Phước Lâm, Kim Liên, Kim Sa, Thiên Đức, Viên Giác, Long Tuyền v.v...

Song song với chùa Chúc Thánh là chùa Phước Lâm (thôn 2 xã Cẩm Hà), cũng được khởi dựng năm 1484 và trùng tu năm 1848. Tuy nhiên cũng có ý kiến cho rằng chùa xây sau chùa Chúc Thánh 10 năm, tức khoảng 1494. Chùa do Triệt Doanh (sư An Triển, đệ tử Minh Hải Pháp Bảo chùa Chúc Thánh) xây dựng. Với sự xuất hiện của chùa Chúc Thánh, chùa Phước Lâm và chùa Long Thọ, dòng Thiền phái Lâm Tế định hình và phát triển ở Hội An, các môn đệ về sau kế tục gìn giữ và phát triển, biến Hội An thành chiếc nôi của dòng Thiền Lâm Tế ở Việt Nam. Các vùng nông thôn ven Hội An là những nơi sớm tiếp nhận Thiền phái Lâm Tế, một số ngôi chùa được lần lượt dựng lên như chùa Hải Tạng (do sư Hương Hải dựng lên ở Cù lao Chàm), chùa Kim Bửu, chùa Quan Âm Minh Hương, chùa Long An v.v... (xem thêm Nguyễn Chí Trung 2010: 296-297; Đăng Trường 2013: 68).

Chùa Vạn Đức cũng tọa lạc thôn 2 xã Cẩm Hà, do Thiền sư Minh Lượng (tên thật là Lý Nhuận, quê Quảng Đông Trung Quốc, đời 34 dòng Lâm Tế chánh tông) xây dựng và trụ trì vào cuối thế kỷ XVII. Chùa được mở rộng và xây bằng vôi gạch vào đầu thế kỷ XVIII, về sau còn trải qua nhiều lần trùng tu. Chùa

Vạn Đức là một trong những di tích văn hóa quan trọng ở Hội An (xem Đặng Trường 2013: 68).

Phật giáo Hội An dung hòa giữa nền tảng Phật giáo truyền bá trực tiếp từ Trung Hoa sang qua cảng thị Hội An với Đạo giáo và tín ngưỡng thờ thần của bản thân người Hoa, người Minh Hương và người Việt địa phương. Trong đền, miếu có thể tìm thấy dấu ấn Phật giáo, ngược lại trong chùa ngoài thờ Phật ta còn có thể bắt gặp Ngọc Hoàng Thượng Đế, Quan Công, Thiên Hậu v.v...⁽¹⁾ (xem thêm Nguyễn Chí Trung 2010: 292). Đơn cử chùa Quan Âm sau quá trình lịch sử hơn 300 năm đã dịch chuyển gần hơn với người Việt, trở thành một nền tảng giao lưu văn hóa Phật giáo các cộng đồng tộc người trong vùng⁽²⁾. Ở một chừng mực nhất định có thể nói, cùng với các thiết chế tín ngưỡng dân gian, Phật giáo (dòng Lâm Tế, dòng Tào Động v.v...) đã đóng vai trò cầu nối giao lưu văn hóa hữu hiệu giữa các nhóm tộc người có mặt ở Hội An.

Ngoài ra, theo nghiên cứu của Nguyễn Phước Tương (2004: 176), người Minh Hương xưa còn xây chùa Quảng An vào năm 1682, về sau bị người Pháp phá hủy khi mở đường phố ở Hội An.

Người Hội An ngày nay vẫn giữ được tục làm lễ giỗ tổ các đại sư. Lễ giỗ Tổ sư Minh Lượng tổ chức vào ngày 28 tháng 10 âm lịch ở chùa Vạn Đức (chùa Cây Cau), lễ giỗ Tổ sư Minh Hải ngày 7 tháng 11 ở chùa Chúc Thánh, lễ giỗ Tổ sư Minh

1. Điểm hình là chùa Hải Tạng, cù lao Chàm.

2. Xem thêm Nguyễn Phước Tương (2004: 267), Nguyễn Chí Trung (2010: 298).



**H50. Mộ sư Huệ Hồng trong khuôn viên chùa Chúc Thánh
(xưa nǎm gần miếu Quan Đế)
(Nguồn ảnh: Trương Duy Cường)**

Giác ngày 10 tháng 11 ở chùa Phước Lâm v.v... (Trần Văn An 2010: 301-303).

Ngoài Phật giáo, Nho giáo cùng các thiết chế tổ chức và vận hành mạng lưới cộng đồng xã hội cũng là một phần tài sản giao lưu văn hóa các tộc người ở Hội An. Nho giáo có mặt ở Việt Nam từ thời đầu Công nguyên, theo bước chân người Việt đến Hội An thuở đầu lập ấp lập làng. Kể từ khi làng Minh Hương được thành lập giữa thế kỷ XVII, các thiết chế đại diện cho Nho giáo được áp dụng làm quy tắc tổ chức và vận hành làng, được các thế hệ tiếp nối. Đến giữa thế kỷ XIX, dưới sự



H51. Văn Thánh Miếu Hội An

(*Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2016*)

ủng hộ của triều đình nhà Nguyễn, người Minh Hương ở Hội An lần lượt dựng lên các văn miếu, yếu tố xác lập sự hiện diện đậm đặc của dòng tư tưởng xã hội chớm có yếu tố tôn giáo này. Văn Thánh miếu nay tọa lạc trên đường Huỳnh Thúc Kháng trên xà cò có ghi năm xây dựng là năm Tự Đức thứ 12 (tức 1859) và trùng tu năm 1913; còn miếu Văn Thánh đường Phan Chu Trinh, còn gọi là Đại Thánh Cung, được Ban Tam Bảo Minh Hương góp tiền xây dựng năm 1868 và trùng tu năm 1911⁽¹⁾. Ngoài ra, Khổng Tử cũng được pho tượng trong miếu Quan Công. Rõ ràng, giao lưu văn hóa Việt – Hoa ở Hội An, cũng như trong chừng mực nhất định là giao lưu văn hóa Việt – Nhật, được diễn ra thông suốt và nhịp nhàng hơn một phần

1. Xem Nguyễn Quốc Hùng (1995: 149), Nguyễn Phước Tương (2004: 177).

có cầu nối hệ giá trị Nho giáo được chia sẻ chung giữa các nhóm tộc người (Việt, Minh Hương, Hoa).

2.2. Phong tục, lễ hội

+ *Phong tục*

Phong tục truyền thống bắt nguồn từ tri thức và kinh nghiệm dân gian trong quá trình ứng xử với môi trường sống và đều bị chi phối mạnh mẽ bởi hệ tư tưởng chính thống xã hội. Xuyên suốt lịch sử phương Đông, phong tục không ngừng được sàng lọc và thể chế hóa, do vậy chúng chứa đựng nhiều giá trị phổ biến trong xã hội như đoàn kết, hướng thiện, đề cao chân thiện mỹ, tinh thần trách nhiệm cá nhân, gia đình và xã hội. Phong tục là một loại hình diễn ngôn chứa đựng tri thức tổng hòa các quy tắc lễ nghi xã hội, thành tựu đời sống và cả tri thức khoa học tự nhiên. Tuy nhiên, để các giá trị ấy được thực thi một cách toàn diện, triệt để và hiệu quả, người Trung Hoa truyền thống có xu hướng gắn phong tục với cái thiêng, trong khi xu hướng ấy ít đậm nét hơn trong văn hóa Việt Nam. Chẳng hạn, ngày Đoan ngọ người Trung Hoa dùng hình ảnh Khuất Nguyên để khuyến khích dân chúng tiếp xúc với nước, ăn sese chống được nóng; trong khi trong văn hóa Việt Nam Tết Đoan ngọ là dịp cúng tổ tiên và ăn nhiều loại trái cây, rau củ để trang bị nhiều vitamin chống chịu cái nắng nóng. Ở Hội An xưa (và cả hiện nay), cả hai dòng văn hóa này hòa quyện vào nhau, tính thiêng của các phong tục, lễ hội được tăng cường, nhờ vậy văn hóa càng trở nên đa dạng.

Nhìn chung, các phong tục chính có thể phân thành phong tục vòng đời (chủ yếu là quan hôn tang tế) và phong tục

đời sống (ăn trầu, hút thuốc lào, xăm mình v.v...). Trong khuôn khổ nhất định chúng tôi tập trung chủ yếu vào các phong tục vòng đời, bởi chúng gắn với cái thiêng sâu sắc nhất.

Trong *phong tục sinh con*, cả người Việt, người Minh Hương và người Hoa vùng Hội An nhìn chung chia sẻ những thói quen, tập tục cơ bản nhất (như kiêng cũ trong ăn uống, đi lại, tránh để trẻ em gặp mặt người lạ, tránh gió – tránh nước v.v...), mục đích cao nhất là cầu bình an cho gia đình (bà mẹ, trẻ em). Tuy vậy, ở người Việt một số gia đình có câu “sinh con so ở nhà mẹ, sinh con rạ ở nhà chồng”, gia đình đưa vợ về nhà mẹ sinh đứa con đầu lòng để tiện được chăm sóc, sau một thời gian thì đón cả mẹ lẫn con về nhà chồng. Ở người Hoa, và trong chừng mực là người Minh Hương, việc sinh con đẻ cái tuyệt đối phải là việc bên nhà chồng, bởi theo quan niệm Nho giáo truyền thống, nữ phải có nơi “quy thuộc”, một khi đã gả chồng thì tất cả các sinh hoạt đều phải gắn với nhà chồng.

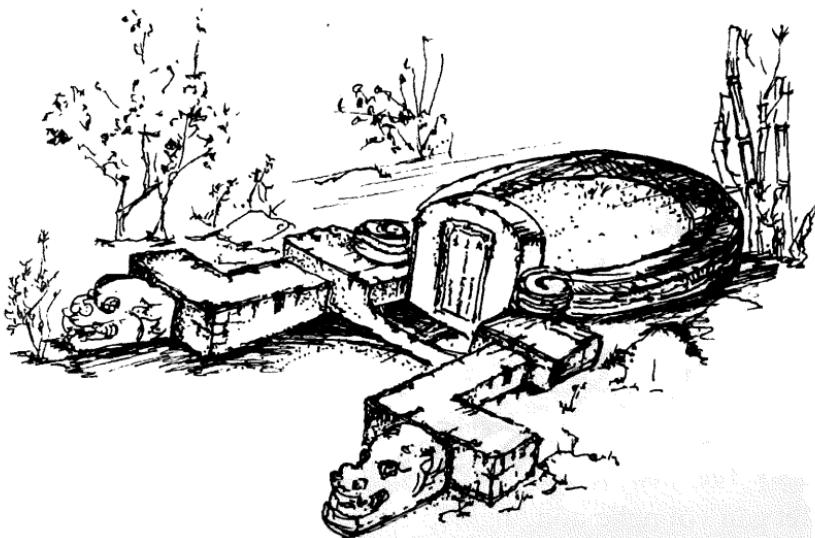
Khi trẻ con đầy tháng, cả ba cộng đồng tộc người đều làm lễ đầy tháng (người Hoa gọi là Lễ mãn nguyệt), người Việt tổ chức xôi chè cúng 12 bà mụ, người Hoa thì cúng 12 bà mụ lấn ba vị thánh mẫu gắn với việc sinh con đẻ cái là Quỳnh Tiêu Thiên đế bà, Bích Tiêu Thiên vương bà và Văn Tiêu Thiên thai bà. Lễ vật của họ chủ yếu có 15 đôi hài, 15 miếng trầu và mâm bánh trái đầy đủ (Nguyễn Chí Trung 2010: 203).

Phong tục hôn nhân truyền thống ở người Việt lấn người Minh Hương, người Hoa là một sự tổng hòa giữa *cái thế tục* (sự chính thức hóa đời sống tâm sinh lý, duy trì nòi giống, truyền thống gia đình và chuẩn tắc xã hội) và *cái thiêng* (sự chứng nhận của tổ tiên, sự tác hợp của thần thánh: Nguyệt lão, thần

mai mối, thần giường chiếu) như là một thể hiện của tư tưởng thiên nhân hợp nhất (xem Nguyễn Ngọc Thơ 2017c: 154). Hôn nhân xưa có khi bắt đầu từ tình yêu hoặc qua mai mối, song xu hướng hôn nhân phải tuân thủ tính tôn ti, quy tắc môn đăng hộ đối ở người Hoa và người Minh Hương phổ biến hơn ở người Việt, và do vậy quyền lực gia đình, dòng họ trong việc quyết định hôn nhân của con cái ở họ và to lớn hơn. Cần nói thêm rằng tục bó chân truyền thống của người Trung Hoa chưa từng được ghi nhận tại Hội An, đây có thể xem là một sự thể hiện cụ thể của phương châm “nhập hương tùy tục” của người Hoa ở Hội An xưa nay.

Trên đại thể hôn nhân người Việt vùng Hội An chú trọng nhiều hơn ở nội dung hơn là hình thức, các nghi lễ chính thường đơn giản, thiết thực (lạy tạ ông bà, cha mẹ, ra mắt dòng họ v.v...). Phong tục hôn nhân người Minh Hương và người Hoa đòi hỏi cầu kỳ hơn. Lễ hỏi của họ còn theo lệ cũ, lễ vật rất nhiều (có đến 5-10 mâm quả, trái cây, heo quay...), nhà gái chuẩn bị yến tiệc thịnh soạn thết đãi nhà trai. Trong lễ thành hôn, người Hoa và người Minh Hương đặc biệt coi trọng các nghi lễ tam bái đối với trời đất, tổ tiên và cha mẹ. Trước 1945, người Hoa còn tổ chức khiêng kiệu rất quy mô, theo sau là đoàn nhạc lễ. Lúc ấy trang phục cưới còn được giữ theo truyền thống, chú rể phải đeo bông vải đỏ trước ngực, cô dâu mặc áo cưới đỏ có khăn che mặt thêu long phụng, uyên ương; ngày nay đa phần được thay bằng Âu phục (xem Bùi Quang Thắng 2005: 50-52).

Phong tục tang ma truyền thống của người Việt Nam lẫn Trung Hoa đều có nghi thức cầu kỳ, gắn với hai mục tiêu cơ



H52. Mô hình một ngôi mộ người Hoa ở Hội An

(Trần Văn An 2010: 199)

bản: thể hiện truyền thống chữ hiếu và thanh danh của gia đình và cầu cho người chết siêu thoát. Cả hai nền văn hóa rất coi trọng gia phong và do vậy con cháu phải thực hiện đầy đủ và triệt để các nghi thức quan trọng như mộc dục (tắm gội thi hài), tẫn liệm, tế bái gia tiên, cúng cầu siêu – cầu an, lễ động quan, lễ hạ thổ, tỏ lòng hiếu thảo, cung kính (mặc đồ tang, khóc lóc ai oán...) v.v... Cả hai dân tộc tin rằng ngoài thể xác ra thì con người có linh hồn. Người Việt cho rằng ngoài hồn còn có vía (nam 3 hồn 7 vía, nữ 3 hồn 9 vía), còn người Hoa thì quan niệm có hồn (dương hồn) và phách (âm hồn), do đó các nghi lễ tang ma của họ cầu mong đạt đến mục đích “hồn siêu phách lạc”.

Nhìn chung phong tục tang ma khá giống nhau ở các nhóm tộc người tại Hội An. Ở hầu hết các trường hợp người Hoa và người Minh Hương cho mời các đạo sĩ Đạo giáo hoặc các nhà sư Phật giáo được thỉnh đến chủ trì các nghi lễ chính thức, trong khi người Việt thì chủ yếu gắn nghi lễ với Phật giáo. Ở một số gia đình người Hoa và người Minh Hương, người ta treo lồng đèn trăng có viết tên hiệu gia đình trước cổng nhà để báo hiệu với láng giềng.

+ *Lễ Tết, lẽ lệ*

Người dân Đông Á rất coi trọng *lễ Tết*, nhất là những ngày Tết theo hệ thống nông lịch truyền thống và những lễ Tết gắn với nghề nông nghiệp cổ truyền. Các hoạt động lễ Tết này phản ánh đầy đủ những giá trị cốt lõi của văn hóa dân gian: tính tôn ti xã hội gắn với môi trường gia đình – dòng tộc; tính giáo dục hướng đến các giá trị cơ bản của tư tưởng chính thống (Nho giáo); tính trọng tập thể; tôn trọng tự nhiên và tinh thần hướng thiện. So với người Việt Nam, người Trung Hoa coi trọng việc vay mượn ý nghĩa lễ Tết truyền thống để giáo dục ý thức tộc người, một trong những thể hiện cụ thể của nó là gắn các lễ Tết với một nhân vật truyền thuyết hay một nhân vật lịch sử qua một cỗ sự nhất định, chẳng hạn Tết Hàn thực gắn với Giới Tử Thôi, Tết Đoan ngọ với Khuất Nguyên, Tết Ngâu với Ngưu Lang – Chúc Nữ, v.v... Trên đại thể có ba nhóm lễ Tết, thứ nhất là nhóm các ngày Tết gắn với ngày tháng trùng lặp các con số lẻ như Tết Nguyên đán (1/1), Tết Hàn thực (3/3), Tết Đoan ngọ (5/5), Tết Thất tịch (7/7), Tết Trùng cửu (9/9); nhóm thứ hai gắn với nhị thập tứ tiết như Tết Thanh minh, Tết Trung thu, Tết Đông chí; và nhóm thứ ba gắn với chu kỳ của

trăng, đó là Tết Nguyên tiêu (15/1), Tết Trung nguyên (15/7) và Tết Hạ nguyên (15/10). Theo ghi chép sử liệu (chính sử và các nhật ký các nhà thương buôn, nhà truyền giáo phương Tây và Trung Hoa), các phong tục lễ Tết cổ truyền vùng Hội An xưa “phân nhiều giống như chế độ Trung Hoa”, phản ánh đậm nét chất giao lưu văn hóa (Lý Khánh Tân 2009: 112). Một số lễ Tết, lễ lệ, lễ hội tiêu biểu ở Hội An xếp theo trình tự thời gian năm âm lịch như sau:

Tháng Giêng: Mồng 1-7: Tết Nguyên đán

Ngày 15-16: Tết Nguyên tiêu

Tháng 2: Ngày 1: Lễ vía Thai Sinh Nương Nương

Ngày 2: Lễ vía Thần tài

Ngày 16 tháng 2: Lễ vía Lục Tánh Vương gia

Tháng 3: Ngày 23: Lễ vía Thiên Hậu Thánh Mẫu

Tết Thanh minh

Tháng 5: Tết Đoan ngọ

Tháng 6: Ngày 15: Lễ vía Chiêu Ứng Công

Tháng 8: Tết Trung thu

Tháng 9: Ngày 9: Tết Trùng cửu

Tháng 10: Ngày 10: Tết Trùng thập

Tháng 11: Tết Đông chí

Tháng 12: Ngày 23: Lễ tiễn ông Táo

Ngày 30: Lễ đón ông bà

(Tham khảo Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: 145-148).

Tết Nguyên đán ở Hội An khá giống nhau ở truyền thống người Việt, Hoa và người Minh Hương, đều có các nghi lễ chính gồm đưa ông Táo về trời, đón rước tổ tiên ngày 30 tháng Chạp, cúng giao thừa, cúng tổ tiên, kính viếng ông bà, họ hàng, đoàn tụ gia đình, chung quy là để thể hiện ước vọng thanh bình, thịnh vượng, gia đình hạnh phúc và bản thân đầy phẩn khởi để có đủ ý chí và sức mạnh cho một năm mới bình an. Người Hoa Hội An do tham gia sinh hoạt bang hội nên có tục “đoàn bái” cộng đồng. Ngày đầu năm nhiều người tập trung ở hội quán để tế bái thần thánh và các vị tiền hiền, đồng thời cũng là cơ hội gặp mặt chúc tụng nhau và xin thánh lộc đầu năm (Bùi Quang Thắng 2005: 42). Có thể nói, với người Việt và người Minh Hương, ngày *Tết Nguyên đán* gắn chặt với môi trường gia đình – dòng họ; còn ở người Hoa thì yếu tố gia đình, dòng họ hòa quyện cùng tổ chức cộng đồng bang hội.

Tết Hán thực vốn không bắt nguồn từ người Hoa Hạ, nó xuất phát từ văn hóa Bách Việt cổ phía nam sông Trường Giang kéo dài đến Bắc Đông Dương. Lệ xưa gọi là *Tết ca hát – xuống đồng*, sau được người Hoa Hạ - Hán vay mượn và tái tạo thành *Tết Hán thực* gắn với nhân vật Giới Tử Thôi thời Xuân Thu – Chiến Quốc⁽¹⁾. Tương truyền Công tử Trùng Nhĩ sa cơ lỡ vận, bị đói rét giữa rừng, Giới Tử Thôi đã phải lóc thịt vai mình nướng cho chủ soái ăn. Về sau Công tử Trùng Nhĩ lên ngôi thành Tấn Văn Công, đã ban phát ân thưởng cho quần thần nhưng quên mất Giới Tử Thôi. Họ Giới buồn bã bỏ vào

1. Xét về việc phân bố thời gian, *Tết Hán thực* đi trước *Tết Thanh minh* chỉ hai, ba ngày, trong khi *Tết Thanh minh* gắn liền với chu kỳ nhị thập tứ tiết trong nông lịch, có lịch sử ít nhất từ thời Tây Chu.



H53. Đèn lồng Hội An trong Tết Nguyên tiêu

(Nguồn ảnh: Internet)

rừng ẩn dật, vua nhớ ra cho người đi mời về nhưng bị từ chối. Hết cách, vua cho đốt cánh rừng với hy vọng sẽ đón được họ Giới về cung, nào ngờ ông ta chịu chết cháy giữa rừng. Hôm ấy là ngày 3 tháng ba, vua hạ lệnh từ đó về sau hễ đến ngày 3 tháng ba thì ăn Tết Hàn thực, nhà nhà không được đốt lửa (Nguyễn Ngọc Thơ 2017c: 173). Người Hoa mang tích Giới Tử Thôi tới Hội An, phần nào đó có thẩm thấu vào văn hóa người Minh Hương, song hầu như ít tác động đến văn hóa người Việt, khiến cho phong tục này phai nhạt dần và hầu như không còn tồn tại nữa.

Tết Đoan ngọ, còn gọi là Tết Đoan dương, Tết Đua thuyền rồng (Long chu cánh trại), được một số nhà văn hóa Trung Hoa khẳng định là có nguồn gốc từ Bách Việt phương

Nam. Cuốn *Lễ Tết Trung Hoa* (*Chinese Festivals* 1952) của tác giả Wolfram Eberhard (1965) có đoạn viết “Đoan ngọ là Tết của phương Nam, là Tết cầu may, Tết của sự sống”⁽¹⁾. Vì ngày Đoan ngọ mở đầu quãng thời tiết nắng nóng oi bức, dân chúng nhiều người bị bệnh, cho nên dân chúng đã tổ chức cúng vái để cầu được bình yên, tránh các trắc trở do thời tiết gây ra. Tết Đoan ngọ khởi nguồn là Tết chống nóng bảo vệ cơ thể, là dịp cộng đồng tổ chức cúng tế tổ tiên, cúng tế thủy thần, treo ngải cứu (hoặc chùm lá chuông phổ, cành đào) trước cửa nhà, tắm nước lá mùi, tổ chức đua thuyền rồng trên sông để bảo vệ và rèn luyện sức khỏe. Người Trung Hoa về sau đã gắn thêm tính lịch sử cho phong tục ngày Tết này qua tích Khuất Nguyên (người nước Sở) bị gian thần hãm hại nên phải trãm mình trên sông Mịch La.

Hội An vào mùa hè rất oi nóng, và do vậy chống nóng là một nhu cầu hết sức cấp thiết đối với cư dân địa phương, nó tác động tới phong tục Tết Đoan ngọ. Nhìn chung ở Hội An, hình thức Tết Đoan ngọ giống nhau giữa người Việt, người Minh Hương và người Hoa, chủ yếu vẫn là các hoạt động chống nóng dù rằng một bộ phận người Hoa có liên tưởng tới Khuất Nguyên. Vào ngày này, đi khắp phố cổ đâu đâu cũng nhìn thấy bánh ú, một thứ lễ vật không thể thiếu khi cúng tế tổ tiên và chư thần. Có thể nói, Tết Đoan ngọ Hội An phản ánh phong thức ứng xử với môi trường tự nhiên ở Hội An và tâm thức uống nước nhớ nguồn là chính yếu.

1. “Double fifth is a Southern festival, lucky festival or festival of the living”.

Lễ Thất tịch, còn gọi là *Tết Ngâu*, ngày mồng bảy tháng bảy âm lịch là một phong tục phản ánh hiện tượng thời tiết đặc thù: mưa ngâu. Người Trung Hoa xưa vay mượn hiện tượng thời tiết trầm buồn này để xây dựng nên chuyện tình Ngưu Lang – Chức Nữ lãng mạn nhưng éo le, trắc trở. Theo dòng giao lưu văn hóa, phong tục Tết Thất tịch truyền bá tới Hội An muộn nhất vào đầu thế kỷ XVII. Lúc này, hai khu phố Hoa và Nhật tổ chức Tết Thất tịch, tế bái Ngọc Hoàng Thượng đế và các vị tinh tú. Nhiều người Hội An coi Thất tịch là ngày lễ vợ chồng (qua biểu tượng Ngưu Lang – Chức Nữ), nhiều cặp vợ chồng trẻ mang lễ vật cúng chùa Bà Mụ, chùa Quan Âm và các hội quán người Hoa để cầu tự và an lành (tham khảo Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: 85-86).

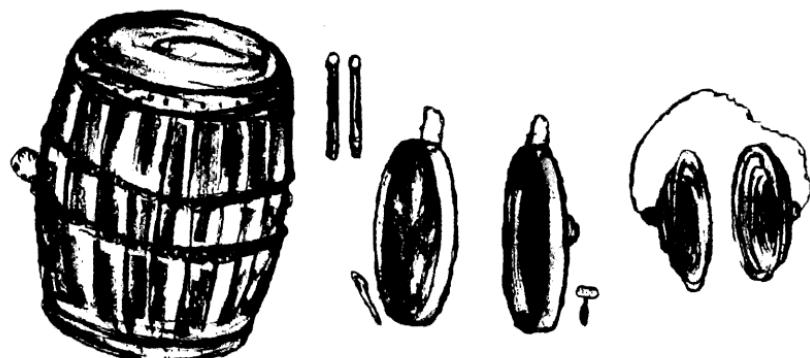
Tết Trùng cửu ngày 9 tháng chín lệ xưa là Tết báo hiếu ông bà cha mẹ, người đi xa phải quay về quê hương đoàn tụ gia đình để tự tay chăm sóc thân nhân. Những ai chưa kịp về tảo mộ và làm lễ gia tiên ngày Tết Thanh minh cũng tranh thủ thực hiện trong ngày Trùng cửu. Do vậy, Tết Trùng cửu còn được hiểu là *Tết đoàn viên và báo hiếu*. Theo sử tịch, ngày Trùng cửu xưa nhà nhà phải cắm cây thủ dũ trừ côn trùng và bảo vệ sức khỏe trong nhà, uống rượu hoa cúc cầu trường thọ, ăn bánh trung dương. Lâu dần về sau, phong tục phai nhạt ngay trên đất Trung Hoa. Theo dòng di dân, một bộ phận người Hoa Hội An còn giữ được ý niệm ngày Trùng cửu, song đã chuyển đổi hoàn toàn chức năng đoàn tụ gia đình, thay vào đó là tục cúng tiễn Thiên Hậu Thánh Mẫu thăng thiên (ở Hội quán Trung Hoa, Hội quán Phúc Kiến), tức ngày lễ của cộng đồng.

Tết Thanh minh vào khoảng đầu tháng ba âm lịch là dịp con cháu trong gia đình tảo mộ, chuẩn bị mâm cỗ để dâng cúng tổ tiên. Theo quy định nghi lễ xưa, các gia đình tuân tự theo thứ bậc con trưởng – con thứ đều phải đưa hết gia quyến của mình đến khau đầu làm lễ ở từ đường, sau đó mang thức ăn ra cúng ở mộ phần người đã khuất và cùng nhau ăn uống ngoài trang viên. Cho đến nay, người Việt vẫn gìn giữ phong tục Tết Thanh minh, song tính tôn ti thứ bậc đã đơn giản hơn nhiều; trong khi đó đây là lễ Tết rất quan trọng của người Hoa và người Minh Hương ở Hội An, có thể coi là ngày giỗ chung của người đã khuất. Trong ngày này con cháu trong đại gia đình sum họp nhà thờ (tộc phái, tộc chi) để cúng bái tổ tiên. Lễ vật cơ bản chỉ có bánh trái, hương trà, nhưng quan trọng hơn hết vẫn là tấm lòng thành của con cháu. Sau khi lễ ở từ đường, mọi người cùng đi thăm mộ tổ tiên, dọn cỏ, quét vôi, trang hoàng đẹp hơn. Người trong bang tự phân công để chăm sóc luôn cả những phần mộ vô chủ⁽¹⁾. Có thể nói đây là một ngày lễ của đại gia đình, nơi xuất hiện sự cộng cảm giữa người còn sống và người đã khuất, và là lúc các mối quan hệ thân tộc được củng cố và gìn giữ.

Tết Trung thu vào ngày rằm tháng tám là lễ hội cúng trăng lớn nhất trong năm. Theo ghi chép của Châu Lẽ và Lê Ký, Tết Trung thu bắt nguồn từ nghi lễ tạ ơn mùa màng sau kỳ gặt hái mùa thu. Các gia đình dùng ngũ cốc vừa thu hoạch làm bánh trung thu cúng trăng, cả nhà cùng ăn bánh, uống trà và thưởng nguyệt trong không khí đoàn viên đầm ấm. Lễ

1. Xem Nguyễn Chí Trung (2010: 234-235), Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An (2010: 72).

hội trung thu ở Hội An ngày nay thể hiện khá rõ nét đặc điểm giao thoa văn hóa Việt - Hoa - Nhật, được bảo tồn và phát huy những giá trị tích cực nhất (Nguyễn Chí Trung 2010: 242), theo đó người Hội An tổ chức tế bái trời đất, cúng trăng, tế bái gia tiên, thưởng nguyệt đối thơ, múa lân sư rồng, rước đèn, ca hát. Lệ xưa vùng này còn có tục múa Thiên cầu nhưng nay đã mất hẳn (Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: 80, 82). Theo khảo cứu của Trần Văn An và Trương Hoàng Vinh (2010: 19-21) hiện chưa biết hoạt động múa Thiên cầu đã bắt đầu từ lúc nào ở Hội An, song đến đầu thế kỷ XX nó đã rất phát triển. Các đội múa Thiên cầu tiêu biểu thời ấy có thể kể như đội Đại Hòa Lạc (của ông Trịnh Cẩm Quân), đội Tiểu Hòa Lạc (của các ông Hà Sửu, Năm Khê, Bốn Siêu), đội của Nghiệp đoàn khuân vác Hội An giai đoạn nửa đầu thế kỷ XX. Giai đoạn 1950-1975 có thêm các đội như đội ông Xâu Hồ làng Xuân Mỹ, đội ông Năm Nghĩa làng Cẩm Phổ, đội ông Hứa Tự Long – Hứa Tự Trân, bên cạnh là đội của Nghiệp đoàn khuân vác. Giai đoạn sau 1975 nổi lên các đội mang tên Trung Bắc, Viên Giác, Chùa Ông, nghiệp đoàn Khuân vác, Khối Sáu, Cẩm Phô, Sơn Phong v.v... Đến thập niên 1990 múa Thiên cầu hầu như vắng bóng ở Hội An, thay vào đó là hoạt động múa lân - sư chịu ảnh hưởng từ Thành phố Hồ Chí Minh. Trong những năm gần đây loại hình nghệ thuật này được phục hồi trở lại. Múa Thiên cầu được thực hiện theo những bài bản riêng, khác với múa lân - sư. Múa lân - sư yêu cầu cao về bài bản, động tác võ thuật, trong khi múa Thiên cầu mang tính dân dã, ít yêu cầu về bộ thể hơn. Người ta tổ chức đánh trống, xập xỏa cũng khác biệt, có ông Địa bụng to tay cầm quạt, lung dắt cờ lệnh. Bài múa thường bao gồm nhiều động tác đi, đứng, nhảy, ngủ,

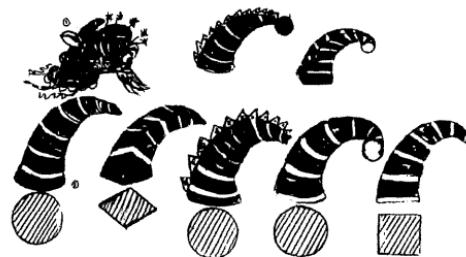


H54. Nhạc cụ trong nghệ thuật múa Tiên cầu

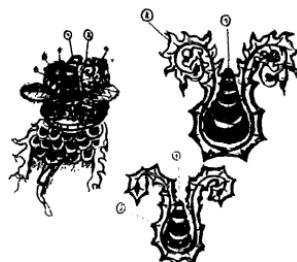
(Trần Văn An, Trương Hoàng Vinh 2010: 29)



H55. Đầu Tiên cầu nhìn từ các hướng: phía trước, phía sau và nhìn ngang



H56. Một số kiểu sừng Tiên cầu



H57. Hoa văn trang trí trên đế sừng



**H58. Các kiểu trang trí mang
Thiên cầu**



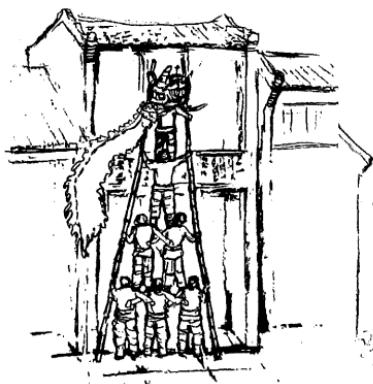
H.59. Các kiểu trang trí u Thiên cầu
(Nguồn ảnh: Trần Văn An,
Trương Hoàng Vinh 2010: 46-48)



**H60. Một tư thế múa
Thiên cầu**



H61. Thiên cầu ăn lá cây



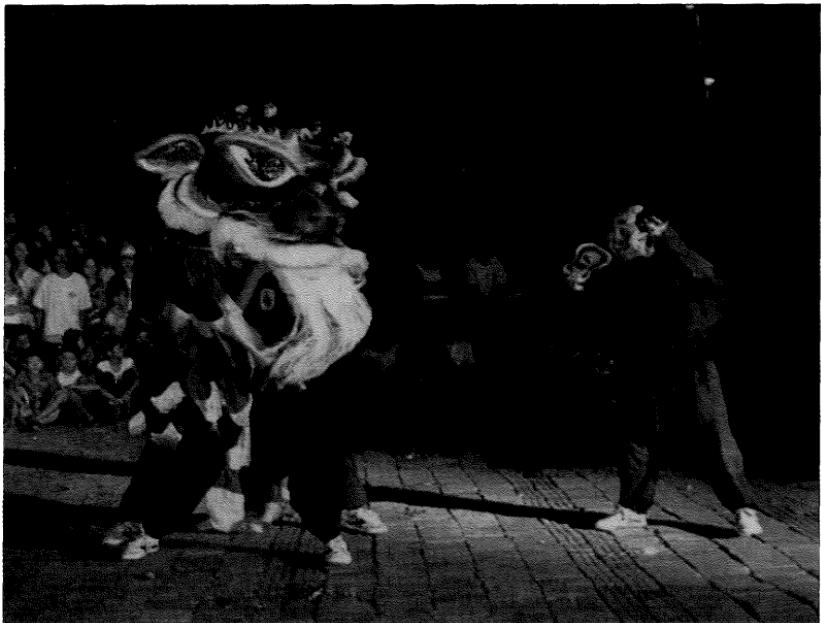
**H62-63. Tiết
mục cộ người
và cộ bàn
trong múa
Thiên cầu**
(Nguồn ảnh:
Trần Văn An,
Trương Hoàng
Vinh 2010: 63,
64, 67, 68)



H64. Múa Thiên cầu
(Trần Văn An 2010: 264)



H65. Tranh họa Múa Thiên cầu
(Trần Văn An, Trương Hoàng Vinh 2010: 66)



H66. Múa Thiên cầu đêm Trung thu
(Nguồn ảnh: Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: 302)

thức giấc, đớp trẻ trừ phong, liếm cổng trừ tà, vái lạy cầu phúc, ăn lá cây, uống nước, ăn giải thường, thăng thiên, phun lửa, tranh tài v.v... Các điệu múa chính có thể kể như Thiên cầu ăn nải chuối đặt trên ghế vuông, Thiên cầu ăn đồng tiền đặt trong thau nước dưới đất, Thiên cầu ăn cam, Thiên cầu “đăng thiên” phun lửa, Thiên cầu tranh tài với Hồng Hài Nhi v.v...⁽¹⁾. Theo miêu tả của C. Paris vào năm 1889 (dẫn theo Trần Văn An, Trương Hoàng Vinh 2010: 18), trong đám múa Thiên cầu “có nhiều người Trung Hoa ăn mặc sang trọng, mang vũ khí sáng loáng bằng đồng”, “đi dạo trên những chiếc kiệu thêu, những đứa bé xinh đẹp khắp người bôi đỏ, rồi sau đó là những người Trung Hoa khác và một vài người Việt Nam mặc thường phục. Một con quái vật bằng bìa đang làm hàng ngàn động tác vặn mình chấm dứt cuộc diễu hành”.

Tết Đông chí cũng là lễ tiết quan trọng của người Hoa và một bộ phận người Minh Hương, bởi họ quan niệm đã qua được Tết Đông chí là thêm một tuổi mới. Truyền thống này bắt nguồn từ điều kiện thời tiết mùa đông khắc nghiệt ở phương Bắc, nhà nhà phải chăm lo trang bị đầm ấm cho gia đình để cùng nhau vượt qua mùa đông. Khi đến Hội An, nơi có mùa đông ấm áp, phong tục này dần dà chỉ còn lại là một thú dư vị, hoặc chỉ phổ biến ở một số gia đình người Hoa nhất định mà thôi.

Trong khi đó, *Tết Nguyên tiêu*, còn gọi là Tết Thượng nguyên, một trong ba lễ Tết gắn với trăng tròn quan trọng nhất, là một đóng góp quan trọng của người Hoa cho Hội An.

1. Xem Trần Văn An (2010: 260), Trần Văn An, Trương Hoàng Vinh (2010: 73-77).

Trong văn hóa Trung Hoa xưa, vua thường cho mời người giỏi thơ phú về cung dự ở vườn Thượng uyển, trổ tài thơ phú; dân gian treo lồng đèn, đố đoán đèn, thưởng ngoạn trăng và tổ chức các hoạt động văn hóa nghệ thuật như bình thơ, diễn hý khúc.

Ở Hội An, Tết Nguyên tiêu còn có ý nghĩa tâm linh, họ cúng tiền hiền, cầu thịnh vượng, phát tài. Còn trong bang hội, trong dịp Tết Nguyên tiêu cũng có cúng lớn, ngày 16 tháng Giêng là ngày chính vía, nghi lễ rất trang trọng, lễ vật phải có heo quay, bánh bao, hoa quả, tiền giấy, hương trà v.v... Người trong bang y phục chỉnh tề làm lễ bái thần thánh và tiền hiền. Khi kết thúc lễ, người trong bang hội và bá tánh vào dâng hương, xin lộc. Sau các hoạt động nghi lễ là yến tiệc đầu năm trong bang. Đây còn là dịp tổ chức nghệ thuật múa lân và tổ chức các trò chơi dân gian⁽¹⁾.

Tết Trung nguyên vào ngày rằm tháng bảy còn gọi là ngày phổ độ vong linh, nhà nhà bày mâm cúng lễ cô hồn dã quỷ. Do ảnh hưởng của Đạo giáo, người Hoa tin rằng địa quan xá tội vong nhân trong ngày này, do vậy nhà nhà phải thiết đãi họ vừa để thể hiện tình thân nhân văn vừa để gửi gắm ước vọng may mắn cho gia đình. Những gia đình người Việt, người Hoa và người Minh Hương theo Phật giáo coi ngày rằm tháng bảy là ngày Vu lan, các hoạt động chủ yếu diễn ra ở từ đường và chùa chiền với ý nghĩa lớn nhất là báo hiếu ông bà cha mẹ. Lễ hội Vu lan quan trọng nhất tổ chức ở chùa Quan Âm mang màu sắc tín ngưỡng, không khí náo nhiệt với nhiều nghi thức như xin

1. Tham khảo Nguyễn Chí Trung (2010: 233, 234), Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An (2010: 70-72), Đăng Trường (2013: 102).

lộc, cầu phú v.v... Nhiều gia đình mời các nhà sư về nhà tụng kinh cầu siêu, cầu an cho tổ tiên, gia quyến.

Ngoài ra người Hoa còn tổ chức cúng Rằm tháng 6, Rằm tháng 10 (*Tết Hạ nguyên*), chủ yếu là tổ chức cúng trăng, cúng tổ tiên (xem Bùi Quang Thắng 2005: 35) hay đi chùa cầu an.

Lễ *lệ* ở Hội An cũng khá phong phú so với các địa phương lân cận. Gắn với thời tiết trong năm có hai dịp xuân tế và thu tế. Các thiết chế tín ngưỡng cộng đồng và một bộ phận các gia đình ở Hội An tham gia nghi lễ xuân tế và thu tế thường niên để cầu bình an, cầu thuận buồm xuôi gió. Người Minh Hương tổ chức đều đặn hai lễ tế này trong năm ở Minh Hương Tụy Tiên Đường với đầy đủ lễ vật và tế văn. Các làng nghề truyền thống có lệ cúng tổ nghề, ví như làng gốm Nam Diêu ở Thanh Hà, làng Mộc Kim Bồng chẳng hạn. Còn ở các hội quán người Hoa, tùy vào thần thánh được thờ phụng người ta tổ chức lễ vía trang trọng, coi đó là một dịp sinh hoạt văn hóa có chức năng tạo kinh nghiệm chung chia sẻ toàn cộng đồng. Chẳng hạn, vía Phục Ba ngày 16 tháng Giêng; vía Thai Sanh Tiên Nương ngày 1 tháng 2; vía Lục Tánh Vương Gia ngày 16 tháng 2; vía Thiên Hậu Thánh Mẫu ngày 23 tháng 3; vía Quan Thánh Đế Quân ngày 24 tháng 6; lễ đưa ông Táo về trời ngày 23 tháng Chạp v.v...

2.3. Ngôn ngữ và di sản Hán - Nôm

- *Ngôn ngữ*

Theo Edward Sapir (1964), ngôn ngữ giống như văn hóa, đều là sản phẩm do con người sáng tạo và không ngừng gọt

giữa để đáp ứng yêu cầu thực tiễn. Trước hết, chúng là một loại diễn ngôn đặc biệt chứa đựng tri thức bản địa, là thành quả của quá trình ứng xử bén bỉ với môi trường sống. Giá trị tiêu biểu nhất của chúng phải kể đến tính thương tôn đạo đức xã hội, chúng không ngừng bồi đắp cho chuẩn mực xã hội và đạo lý nhân sinh. Thành ngữ, tục ngữ tiếng Hán mang tính tinh tế do chúng hàm chứa một kho tàng tri thức dân gian và quan phương sâu sắc, được đúc kết qua lịch sử. Khi cộng đồng thiêng di hay di dân sang một địa phương khác, hai nhóm ngôn ngữ va chạm nhau, trong trường hợp nhóm cộng đồng nhỏ hơn song có cơ tầng kinh tế - xã hội ổn định thì ngôn ngữ của họ không bị triệt tiêu mà trong chừng mực nhất định sẽ thẩm thấu vào dòng ngôn ngữ chủ thể. Trong trường hợp người Minh Hương, tác giả Trần Quốc Vượng nhận định “Người Minh Hương ở Hội An hôm nay đã hoàn toàn Việt hóa và nói tiếng Việt”⁽¹⁾. Chính ngôn ngữ Hoa được thẩm thấu làm giàu thêm cho phương ngữ Hội An. Theo nghiên cứu của Lý Khánh Tân (2009: 110), phương ngữ Triều Châu vượt qua Quảng Đông và Phúc Kiến có tác động mạnh nhất đến tiếng Việt Trung và Nam Bộ⁽²⁾. Theo tác giả Hoàng Thị Châu (1991: 137-143), vùng Hội An xưa từng có thói quen dùng song ngữ trong giao tiếp, hai thứ giao thoa nhau hình thành nên một dạng thức phương ngữ hết sức đặc thù trong cộng đồng dân cư hành nghề thương mại buôn bán vùng Hội An – Đà Nẵng. Cũng theo tác giả này,

1. Xem Trần Quốc Vượng (1991: 34-36), xem thêm Phan Thị Hoa Lý (2015: 58).

2. Điều này thể hiện rõ nhất ở khu vực Nam bộ nơi người Hoa Triều Châu cùng cộng cư xen kẽ và tổ chức kinh tế nông nghiệp, thủ công nghiệp cùng với người Việt địa phương một cách mật thiết.

từ đầu thế kỷ XVIII trở về trước, phương ngữ trong vùng về cơ bản không khác mấy so với phương ngữ Bắc Bộ, song kể từ đó về sau đã có sự hòa nhập, đóng góp của cộng đồng Minh Hương và người Hoa, kéo theo sự xuất hiện hiện tượng song ngữ giao thoa nói trên.

Theo thời gian, sự giao thoa văn hóa đa cộng đồng đã kịp thẩm thấu vào ca dao, tục ngữ và văn học truyền miệng. Người Hội An xưa và nay rất đỗi tự hào về quê hương mình, trong rất nhiều thành ngữ, tục ngữ và ca dao của mình họ gắn với tên tuổi các địa danh, di tích như thể một phần của Hội An sống trong họ mãi mãi. Chẳng hạn, ở Hội An hiện nay phổ biến một số thành ngữ, tục ngữ sử dụng điển tích Trung Hoa do người Hoa mang đến như: “say quá Địch Nghi”, “đa nghi như Tào Tháo”, “hiền như Lưu Bị”, “nóng như Trương Phi”, “trăm thứ bà Nhẫn”, “đồ chủ Ngu Man nương”... (xem Bùi Quang Thắng 2005: 33); còn người đi xa Hội An thì than vãn: “chỗ rày xa phố Hội An; xa chùa Ông Bổn, xa làng Minh Hương...”.

Có thể nói, về mặt ngôn ngữ, người Hoa và người Minh Hương theo thời gian đã hòa nhập gần như hoàn toàn vào cộng đồng chủ thể người Việt. Tác giả Choi Byung Wook (2004: 38) viết: “(Người Hoa Việt Nam) thể hiện sự sẵn sàng hòa nhập vào xã hội Việt Nam trên các phương diện trang phục, ngôn ngữ và phong cách sống, song vẫn giữ gốc và bản sắc Hoa của chính mình” (xem thêm Charles Wheeler (2015: 146).

- Di sản Hán – Nôm

Cùng với những đóng góp của ngôn ngữ là văn tự, ở Hội An đó là di sản Hán Nôm. Hội An sở hữu di sản Hán Nôm hết

sức phong phú, rất có giá trị lịch sử - văn hóa - xã hội, góp phần gia tăng màu sắc giao lưu văn hóa Việt - Hoa ở địa phương nói riêng, ở Việt Nam nói chung. Nguồn di sản tập trung chủ yếu ở văn bia, hoành phi, câu đối, thần tích, bài vị, văn tế, khế ước và các sổ bộ ghi chép khác. Phần nội dung dưới đây chúng tôi chủ yếu dựa vào nội dung nghiên cứu của tác giả Tống Quốc Hưng của Trung tâm Quản lý Bảo tồn Di sản Văn hóa Hội An (2017).

Hoành phi, câu đối ở Hội An phong phú, đa dạng về hình thức nghệ thuật lẫn nội dung, một số trong các di sản ấy là bút tích của các danh nhân thuở trước như Ngô Lỗ, Phùng Quốc Tài, Diệp Công Siêu v.v... Đa phần văn tự dùng thể thư pháp thể chân, thảo, lệ và triện, nhiều nhất là thể chân (khải thư). Nội dung chủ yếu là ca tụng thần thánh, gửi gắm ước vọng mưa thuận gió hòa, quốc thái dân an. Từ các đại tự trên các bảng hoành phi, câu đối cho đến các bia ký, bảng ghi công đức, liền đối trang trí, chữ đắp nổi, khắc chìm trên các lư hương, đỉnh đồng, chuông đồng v.v... đều thể hiện tài hoa của những nghệ nhân qua các nét bút bay bướm, điêu luyện nhưng không kém phần mạnh mẽ. Như nhà nghiên cứu Phan An từng nhận định về kiến trúc đền miếu của người Hoa, “nghệ thuật thư pháp đã được các nghệ nhân kiến trúc, trang trí chùa Hoa sử dụng một cách triệt để và tối ưu để tăng thêm tính chất mỹ thuật cũng như nội dung tín ngưỡng của công trình” (Phan An cb. 2006: 21).

Một số *lạc khoản* còn thể hiện mối quan hệ mật thiết giữa cộng đồng người Minh Hương, người Hoa với các địa phương lân cận. Hiện tại, Hội quán Phúc Kiến và Hội quán Quảng Triệu còn lưu giữ hai bức hoành phi do vua Khải Định



H67. Hoành phi trong Hội quán Hải Nam

(Nguồn ảnh: Internet)

sắc tú mang nội dung “Hiếu Nghĩa Khả Gia 好義可嘉” (đã nêu ở phần *Tín người*).

Ở một số công trình, văn tự khắc viết trên cây xà gò cũng chứa đựng giá trị lịch sử quan trọng bởi chúng giúp chúng ta tìm hiểu lịch sử hình thành, phát triển Hội An, quá trình xây dựng và trùng tu công trình, những nhân vật và những sự kiện lịch sử quan trọng. Điển hình phải kể đến Hội quán Quảng Triệu.

Những bút ký, sổ bộ ghi chép các sự kiện và các nhân vật quan trọng của các cộng đồng người Minh Hương, người Hoa và người Việt trong vùng cũng đóng góp giá trị không nhỏ trong kho tàng di sản Hán – Nôm ở Hội An bởi chúng chứa đựng rất nhiều thông tin về đời sống kinh tế - xã hội, những diễn biến thương mại và hoạt động buôn bán qua cảng thị Hội An. Một số giấy tờ liên quan đến quyền sở hữu đất đai cũng giúp phác họa diễn biến quá trình hòa nhập của cộng đồng Minh Hương cũng như quá trình gắn bó với Hội An của Hoa

kiểu. Một số hội quán như Hội quán Trung Hoa và Hội quán Quỳnh Phủ còn lưu giữ các sổ bộ quan trọng liên quan đến các điều lệ hoạt động của hội quán như điều kiện tham gia, quyền lợi, nghĩa vụ các thành viên, các quy định bầu bán ban trị sự, cơ cấu và thành phần quản lý hội quán (bang hội). Tuy nhiên, do chiến tranh và thiên tai (lũ lụt), rất nhiều di sản ghi chép này đã bị thất lạc hoặc hư hỏng.

Thần tích, bài vị, văn tế cũng là nguồn tài liệu quan trọng giúp người đời sau tìm hiểu truyền thống văn hóa phi vật thể tại Hội An như thần tích 108 vị Chiêu Ứng Công tại Hội quán Quỳnh Phủ, thần tích Thiên Hậu Thánh Mẫu ở Hội quán Trung Hoa, thần tích Quan Công ở miếu Quan Công, thần tích Mã Viện ở Hội quán Triều Châu, thần tích Lục Tánh Vương Gia ở Hội quán Phúc Kiến v.v...

Bia ký còn lưu giữ khá nhiều ở Hội An, chúng gắn với các hội quán, đền miếu, có thể dùng để ghi thần tích hay các thông tin cơ bản như xây dựng, trùng tu hay các điều lệ, quy định của cộng đồng. Bia *Dương Thương Hội quán công nghị điều lệ* chẳng hạn, được xem là một di sản phi vật thể rất quan trọng trong việc tìm hiểu, nghiên cứu tại Hội quán cũng như hoạt động cảng thị Hội An xưa.

Ngoài ra, *các khế ước, đơn kê đất đai, nhà ở, thương điếm v.v...* được nhiều gia đình lưu giữ cẩn thận cũng là một nguồn tài liệu quan trọng cần được gìn giữ và phát huy trong nghiên cứu lịch sử - văn hóa Hội An. Các tài liệu Hán- Nôm nói trên sẽ mãi là những kho tàng văn hiến quan trọng tạo nên phong cách Hội An không tài nào lấn khuất với các địa phương lân cận khác.

2.4. Nghệ thuật

- Nghệ thuật trang trí

Là một bình diện của nghệ thuật tạo hình dân gian, nghệ thuật trang trí truyền thống có thiên hướng gắn kết với cái thiêng và thoát thai dần khỏi cái thế tục, dần đạt đến sự thuần khiết. Nghệ thuật tín ngưỡng – tôn giáo người Hoa Nam thể hiện đầy đủ và sống động đặc điểm ấy của mỹ thuật và tính thiêng. Dĩ nhiên, đằng sau tính thiêng là các giá trị thế tục, chẳng vì thế mà Durkheim (1858-1917) từng lý giải “những gì thuộc về cái thiêng liêng, mặc dù đầy quyền năng và rất đối chọi với cái phàm tục nhưng không phải là tách biệt, xa lì với hiện thực xã hội và tâm lý con người. Nói cách khác, cái thiêng liêng có quan hệ chặt chẽ, biện chứng với cái trần tục: nó phản ánh cái hay được thăng hoa, chuyển hóa từ cái trần tục nhưng lại có thể điều chỉnh hành vi trần tục của con người” (dẫn theo Trần Hậu Yên Thế 2015, tr.147). Đơn vị cơ bản tập trung nhất của nghệ thuật trang trí truyền thống chính là các *biểu tượng*.

Hội An là một kho tàng nghệ thuật Đông Á truyền thống với sự hội tụ cả các phong cách Việt Nam, Trung Hoa và Nhật Bản, trong đó tiêu biểu nhất phải kể hai phong cách nghệ thuật người Việt (chịu ảnh hưởng của cung đình Huế) và phong cách Trung Hoa (ở người Hoa và người Minh Hương). Trong các di tích đình, miếu, hội quán cái đập vào mắt người xem đầu tiên phải kể đến các bức bích họa. Đường nét tinh tế chứa đựng cả hai thủ pháp tả thực và diễn ý, tranh bích họa cổ ở Hội An gắn chặt với cái thiêng của niềm tin tâm linh, về ý chí hướng thiện và sự hài hòa giữa con người với tự nhiên và xã hội. Diễn hình nhất phải kể các bích họa gắn với Quan Công như *Đào viên kết*



H68-69. Bích họa Quan Công phò nhị tẩu và Đào viên kết nghĩa trong Trưng Hán cung – miếu Quan Công ở Hội An

(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2015)

nghĩa, Thiên lý tống tẩu trong miếu Quan Công, bích họa *Thiên Hậu tú phúc* trong Hội quán Phúc Kiến, các bích họa *Quan âm giá long*, *Quan âm tống tử*, *Tây thiên thỉnh kinh*, *Bồng lai tiên cảnh*, *Tuế hàn tam hữu* trong một số cơ sở khác v.v...

Song hành cùng bích họa là tranh đắp nổi trên các bộ phận kiến trúc nhà cổ, đình miếu, hội quán ở Hội An. Thường thấy nhất là các mô típ rồng – giao long – quỳ long, phụng, kỳ lân, cá ngao, mây hóa long, cây lá hóa long, cánh phụng chắp trên thân kèo, đầu hồi hay bao lam các khán thờ. Các mô típ trang trí khác cũng rất quen thuộc trong văn hóa Á Đông như bát bửu, quả đào, quả lựu, chữ thọ, chữ phúc, con dơi, bát tiên, thập bát La hán, bao kiếm, linh vật sư tử, khỉ, cá chép, mái cong hình thuyền, kết cầu đuôi én, cổng tam quan v.v...



**H70. Bích họa lưỡng long tranh
châu ngoài cổng miếu Quan Công
- Chùa Ông**

(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2015)

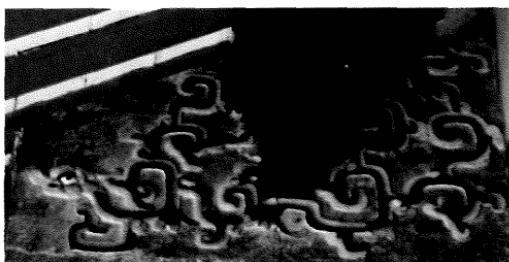


**H71. Kết cấu trang trí vỉ trên đầu
cột và xà ngang trong Hội quán
Phúc Kiến**

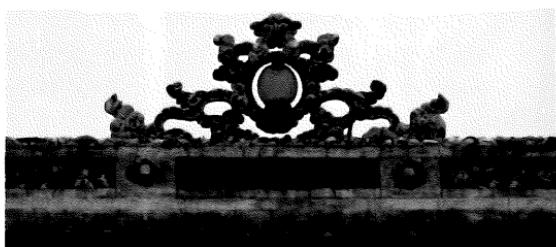
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2016)

Nghiên cứu trường hợp biểu tượng rồng cho thấy các cộng đồng người Hoa và người Minh Hương còn tuân thủ khá tốt nguyên tắc tôn ti điển ché nhà Minh ở Trung Quốc mặc dù đã trải qua mấy trăm năm lịch sử: rồng dùng trong đình, miếu và hội quán là rồng 4 móng⁽¹⁾. Rồng được gắn trên đỉnh nóc miếu hoặc trên các đỉnh đầu cột, dưới thanh xà ngang hay mô típ bích họa *Tả thanh long hữu bạch hổ* nhìn chung có sự

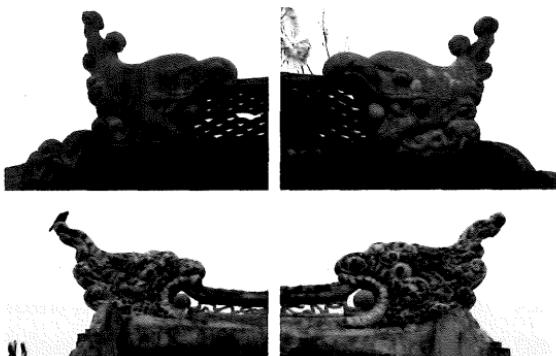
1. Theo điển ché Trung Hoa, chỉ có hoàng đế mới được dùng rồng 5 móng; đình chùa miếu mạo dùng rồng 4 móng, dân gian chỉ được dùng rồng 3 móng.



H72-73. Mô típ trang trí mặt rồng và họa tiết quỷ long
trong Hội quán Phúc Kiến
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2016)



H75. Mô típ hỏa châu trên nóc chùa Chúc Thánh
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2014)



H74. Cột trạm rồng ở
Hội quán
Quảng Triệu
(Nguồn ảnh: tác giả
chụp năm 2016)

H76-77. Các cặp li vân (còn gọi là xi vân, con thứ
hai trong số chín con của rồng) được trang trí
hai bên đầu hồi nóc mái chùa Chúc Thánh
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2014)



H78-79. Cặp linh vật

trước cổng chùa

Chúc Thánh

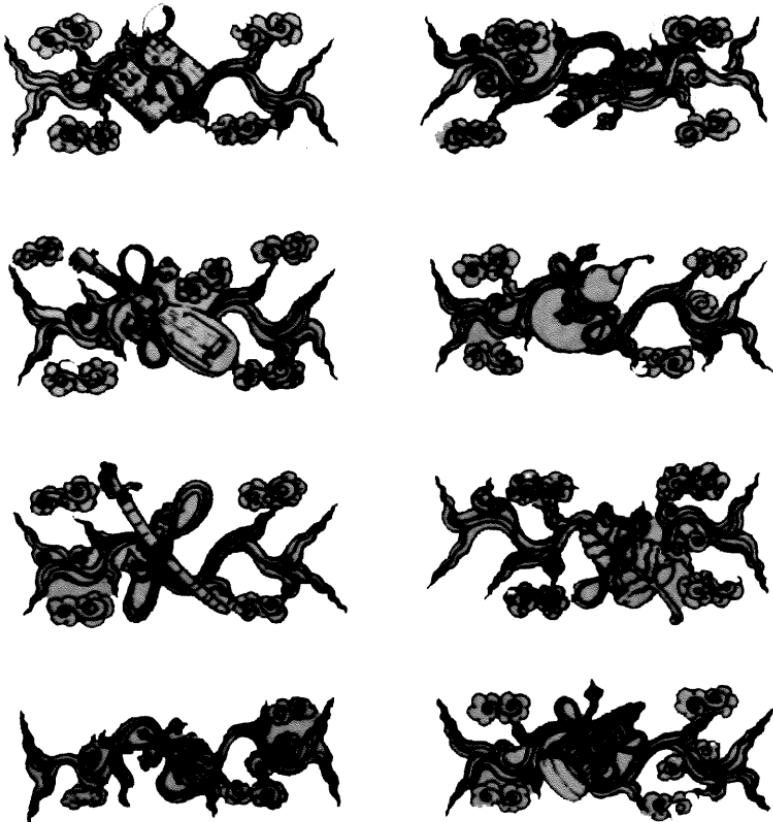
(Nguồn ảnh: tác giả chụp
năm 2014)



H80. Các linh vật trấn trạch gắn trên đầu đao kiến trúc

cổng Hội quán Phúc Kiến

(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2016)



H81. Đồ án Bát bảo trong nghệ thuật trang trí Hội An

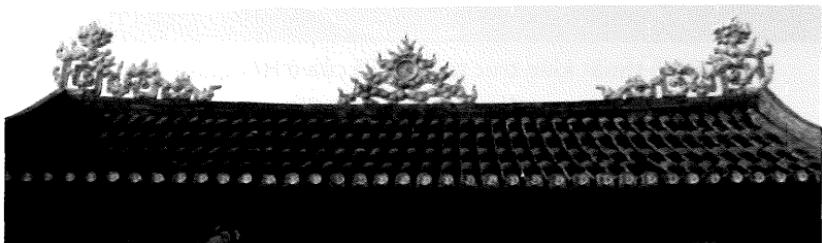
(Trần Văn An 2010: 73)

đa dạng trong hình thức thể hiện song vẫn nhất thống về đặc trưng và ý nghĩa. Mô típ thường thấy nhất là lưỡng long triều nhật, đôi rồng cha - rồng con, rồng - hổ phù và cây lá hóa long.

Hoành phi (các bảng gỗ ngang) và câu đối (bảng gỗ dọc, hai câu một, đối nhau từng chữ và có nhịp điệu) trên các hương án và cột làm cung thờ thêm lộng lẫy. Tông màu chính của



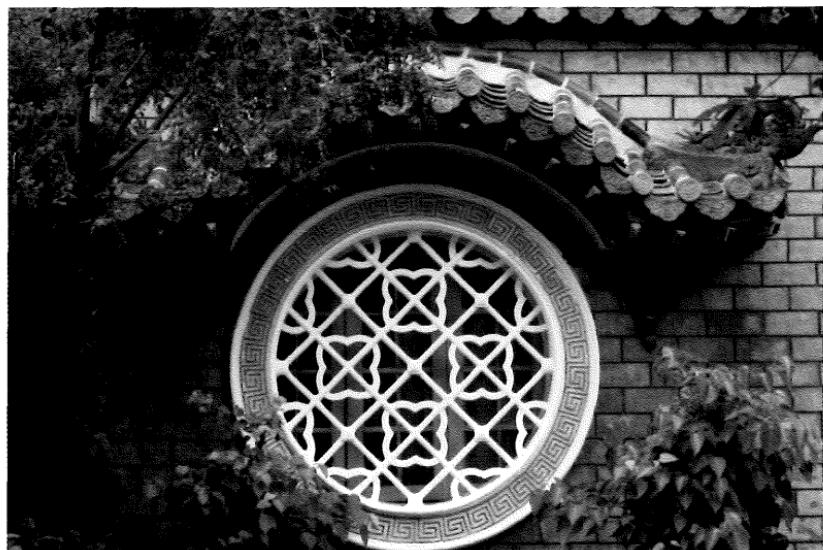
H82. Nghệ thuật trang trí nóc mái Hội quán Phúc Kiến
(Nguồn ảnh: Internet)



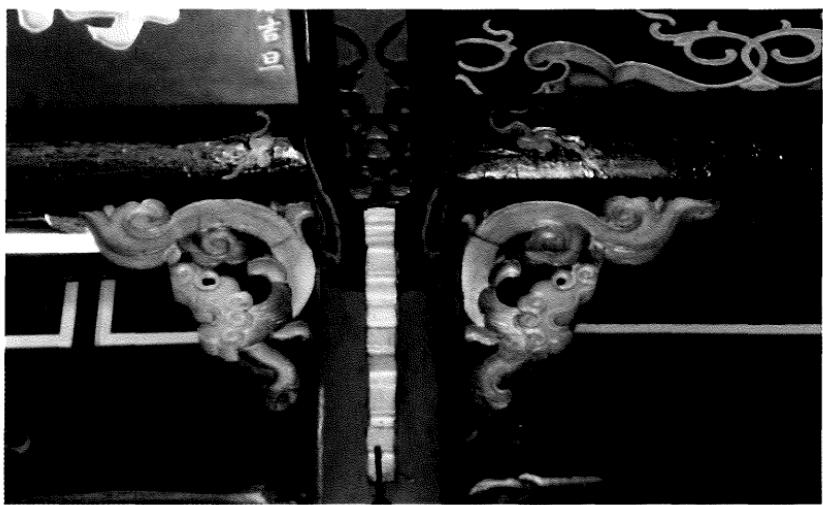
H83. “Lưỡng long triều nhật” – nóc mái Minh Hương Tụ Tiên Đường
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2015)



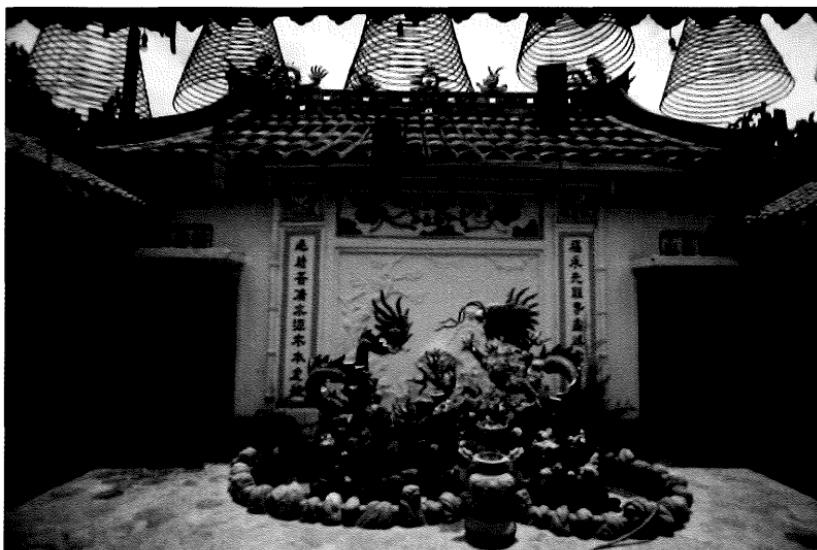
H84. “Lưỡng long triều nhật” – nóc mái Hội quán Triều Châu
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2016)



H85. Nghệ thuật kiến trúc trang trí ô cửa ở Hội quán Phúc Kiến
(Nguồn ảnh: Internet)



H86. Què long ở Hội quán Phúc Kiến
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2015)



H87. Sân thiền tịnh trong Hội quán Phúc Kiến
(Nguồn ảnh: Internet)

các bảng hoành phi, câu đối là nền đen hoặc đỏ và chữ vàng. Màu đen tượng trưng cho sự trang trọng, quý phái, sắc đỏ tiêu biểu cho may mắn, hạnh phúc và sắc vàng thể hiện giàu sang, thịnh vượng. Đa phần các chữ được lộng hay khắc nổi trên nền phẳng hoặc nền chạm trổ hoa văn trang trí như hình rồng, hình sóng nước (xem thêm Nguyễn Ngọc Thơ 2017a). Theo khảo sát của Đăng Trường (2013: 35), tấm hoành phi có niên hiệu Thiên Khải – Tân Dậu niên (tức 1621) của một gia đình người Hoa trên đường Trần Phú còn lưu giữ đến nay được xem là di vật cổ xưa nhất của phố Khách (người Hoa). Tác giả Phan An nhận định: “nghệ thuật thư pháp đã được các nghệ nhân kiến trúc, trang trí chùa Hoa sử dụng một cách triệt để và tối ưu để

tăng thêm tính chất mỹ thuật cũng như nội dung tín ngưỡng của công trình" (Phan An cb. 2006: 21).

Mắt cửa cũng là một nét chấm phá đặc biệt của nghệ thuật trang trí ở Hội An. Mắt cửa, được ví như "môn thần", là kết tinh của ước vọng cuộc sống ấm no, hạnh phúc, buôn may bán đắt, của mong muốn tránh được hoạn nạn, rủi ro, bệnh tật v.v... Người Hoa và người Minh Hương ở Hội An xưa quan niệm rằng con người và con vật đều có mắt để "nhìn đời" và "nhìn thấu lòng mình" thì nhà cửa, đồ vật gắn với vận mệnh con người cũng phải có mắt (tham khảo trang dulich.dantri.com.vn). Theo Nguyễn Quốc Hùng (1995: 109), Hội An có 14 kiểu mắt cửa, phần lớn hình tròn, chạm thành 8 đầu cánh hoa, đôi khi 6 cánh. Có loại mắt cửa hình vuông, hình bát giác hoặc hình khối cầu. Lõi mắt cửa (phần tâm) có hình thái cực phân định âm dương hoặc hình bát quái bao lấy âm dương. Phần vành bao quanh ngoài tạo dáng hoa cúc 6 hoặc 8 cánh mà cánh xoay hình lá đề, hình bát quái, hồi văn, giao long, bốn hoặc năm con dơi bao quanh chữ phúc (ngũ phúc), chữ thọ hoặc cả hai (ngũ phúc viên thọ). Ở các đình, miếu, hội quán "mắt cửa" được trang trí khác biệt hơn. Tại miếu Quan Đế mắt cửa khắc hình thần hổ, Hội quán Phúc Kiến mắt cửa cổng sau khắc giữa đôi rồng triều nhật phía trên và đôi giao long chầu nguyệt phía dưới. Mắt cửa chùa Cầu chạm vòng tròn âm dương bao bọc bằng bốn nụ hoa sen (Nguyễn Quốc Hùng 1995: 109). Mắt cửa ở Trung Quốc xưa là nơi treo lồng đèn vào dịp Tết Nguyên tiêu hay khi gia đình có hỷ sự, và vì thế có thể gọi là "môn đăng". Mắt cửa cùng với cặp đá hình khối nằm hai bên mặt cửa chính công trình (thường thấy ở miếu Quan Công và các hội quán người Hoa) hợp lại với nhau thành câu thành ngữ "môn đăng



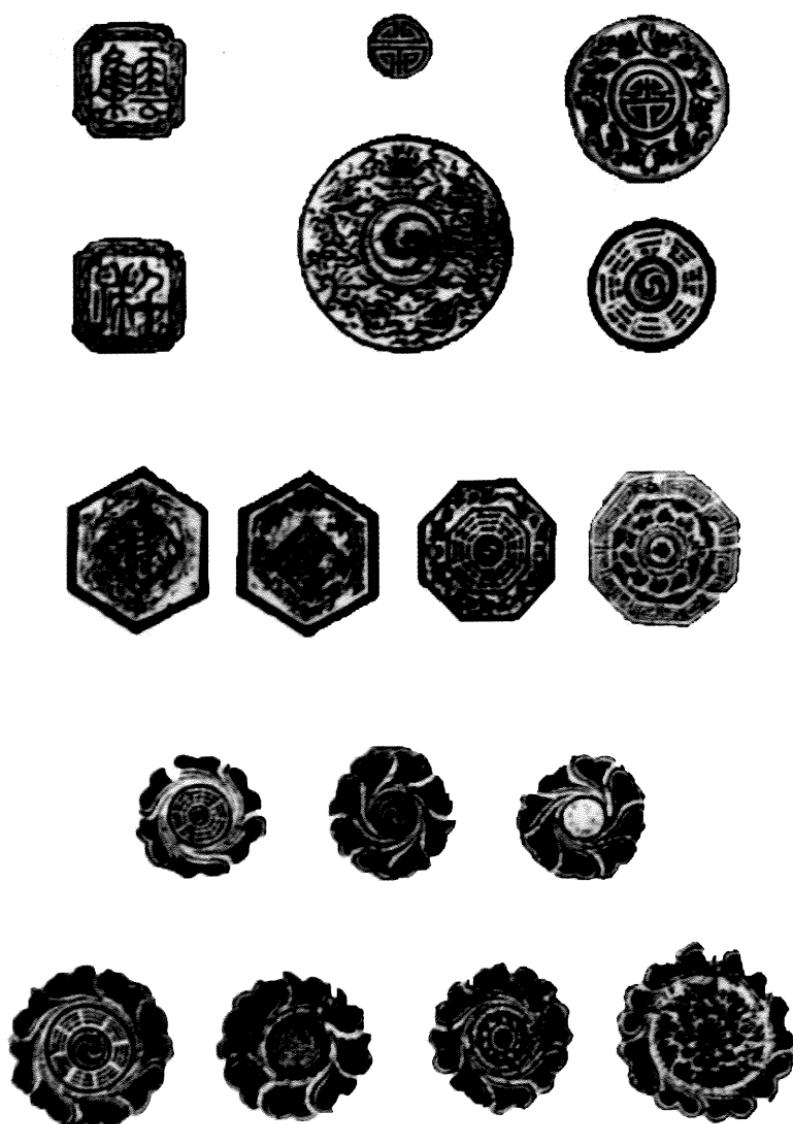
H88. Mắt cửa chùa Cầu – Lai Viễn Kiều
(Nguồn ảnh: Internet)



H89. Mắt cửa nhà
số 41 Trần Phú,
Tp. Hội An
(Nguồn ảnh: N. Linh-
C. Bính 2016)



H90. Mắt cửa nhà
số 129 Trần Phú
(Nguồn ảnh: Internet)



H91. Một số kiểu mắt cửa ở Hội An
(Trần Ánh 2010: 241)

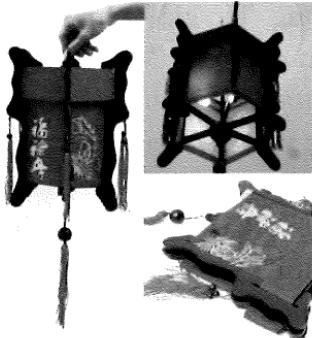
hộ đồi” phổ biến trong văn hóa Á Đông. Tác giả Trần Ánh⁽¹⁾ cũng có nhận định tương tự, ban đầu chúng là “hai chốt gỗ mang công năng kiến trúc”, về sau được “khoác lên những ý nghĩa tâm linh” hàm chứa những ước vọng lớn của chủ nhà; là nhãn quan “nhìn thấu mọi suy nghĩ, hành vi” của các thành viên trong gia đình. Đồi với người Hội An, mắt cửa gợi nhớ “vương vãi một nét văn hóa Trung Hoa”, là chứng nhân của bao thăng trầm lịch sử phố Hội, nó giúp người ta nhìn đời mà răn dạy con cháu cung cách ứng xử trong cuộc sống (xem N. Linh - C. Bính 2016)⁽²⁾.

Xét ở một góc độ nào đó, phong cách nghệ thuật trang trí ở Hội An dung hòa văn hóa Việt, Hoa, thể hiện dưới dạng *tĩnh* (*kín*) đã được bù trừ bằng hệ thống sinh hoạt tín ngưỡng sinh động, linh hoạt và theo hướng *động* (*mở*). Cả hai như là hai mắt xích của cùng một chuỗi tư duy *vừa bảo tồn, gìn giữ, vừa cởi mở, khai phóng* vốn là một thế mạnh của cộng đồng người Hoa, người Minh Hương thiểu số trong tổng thể bức tranh đa tộc người của cả khu vực Hội An – Quảng Nam.

Một nét văn hóa độc đáo nữa vốn là sản phẩm của quá trình giao lưu văn hóa tại Hội An là đèn lồng. Không ai có thể xác định được lai lịch, quá trình hình thành nghề làm lồng đèn ở Hội An, song các hội quán, đèn miếu là những nơi gìn giữ

1. Trong bài viết “Mắt cửa - Biểu trưng của hòn phố Hội An”, dẫn lại trong bài “Mắt cửa - nét độc đáo trong văn hóa tín ngưỡng Hội An”, <http://dulich.dantri.com.vn>.

2. Tác giả Trần Văn An (2010: 154) đặt vấn đề mắt cửa Hội An có thể có mối quan hệ với các mô típ trang trí trên kiến trúc Chăm ở Mỹ Sơn và Khương Mỹ.



H92. Đèn lồng Hội An
(Ảnh: Internet)



H93. Phố cổ lênh đèn
(Ảnh: Internet)



H94. Lung linh sắc màu
(Ảnh: Internet)

nét văn hóa này sâu sắc nhất. Một số văn bản có niên đại thế kỷ XVIII đã ghi nhận nét văn hóa này ở Hội An. Vào những dịp Tết Nguyên đán, Tết Nguyên tiêu, các dịp mừng lễ Vạn Thọ của các chúa Nguyễn, các dịp đón tiếp vua chúa và quan lớn



H95. Một số bảng hiệu tiêu biểu ở Hội An

(xem Trần Ánh cb 2014: 253, 257, 258, 269)

tuần du, thị sát Hội An, dân các làng Minh Hương, Cẩm Phô tổ chức giăng đèn kết hoa rực rỡ để đón tiếp. Lồng đèn Hội An đa dạng hình dáng, màu sắc, phổ biến có hình quả lựu, quả đào, hình trụ, tất cả đều có sườn gỗ, trên thân có khắc vẽ hình trang trí nhiều màu sắc. Một số nơi còn giữ được kỹ thuật làm đèn kéo quân chế tác tinh xảo. Người Hoa và người Minh Hương thường làm đèn khung gỗ, trên thân trang trí chữ Hán hoặc các mô típ (đồ án) mang ý nghĩa cầu may mắn hoặc gắn với tên hiệu buôn, tên dòng họ. Người Việt làm lồng đèn khung tre, dán giấy hình bánh ú, ông sao, cá chép. Kinh nghiệm làm

lồng đèn được lưu truyền theo quan hệ huyết thống là chính. Hiện nay tại Hội An có khoảng 38 xưởng sản xuất lồng đèn với khoảng 200 thợ lành nghề, mỗi năm xuất xưởng 300 ngàn chiếc đèn lồng (xem Trần Văn An 2012: 132-134).

+ Nghệ thuật biểu diễn

Nghệ thuật biểu diễn vốn dĩ rất phong phú; song trong trường hợp giao lưu văn hóa ở Hội An nổi bật lên dòng nghệ thuật biểu diễn gắn với tín ngưỡng – phong tục, tức gắn với tính thiêng và quy mô cộng đồng. Chia sẻ nhiều nét tương đồng với hội họa và điêu khắc truyền thống, nghệ thuật diễn xướng người Hoa ở Hội An có quan hệ mật thiết với các lễ nghi, từ nhạc lễ kết nối thế giới hữu hình với thế giới vô hình (nhạc lễ tế bái thần thánh, lễ hội Long Chu v.v...) cho đến các nghi thức gắn với vòng đời (hôn sự, tang sự xưa). Nghệ thuật diễn xướng người Hoa chịu ảnh hưởng nhất định của quan niệm “thưởng nhạc chinh đức” (nghe nhạc mà mưu cầu đạo đức) của học thuyết Khổng – Mạnh.

Ở Hội An xưa có *phường bát âm* do các nghệ nhân người Hoa được các hội quán tổ chức thành đội để phục vụ các ngày lễ vía thần thánh và nhu cầu sinh hoạt văn hóa các gia đình. Bộ nhạc cụ bao gồm các nhạc cụ gỗ như trống lớn, trống nhỏ, cồng chiêng, chập chọe, đồng la, sênh, phách v.v... và bộ dây (đàn nhị, đàn cầm v.v...).

Nghệ thuật bát âm làm nền cho các sinh hoạt nghệ thuật khác, trong đó có *múa lân sư rồng*. Múa rồng cầu kỳ hơn do đòi hỏi số người tham gia đông, kỹ thuật tinh tế hơn, thường chỉ được tổ chức trong các dịp lễ hội lớn như vía thần thánh và lễ

hội Long chu. Múa lân ngược lại ít cầu kỳ hơn nên được tổ chức thường xuyên hơn. Trong quan niệm của người phương Đông cổ đại, lân là con vật thần thoại sinh ra từ trí tưởng tượng, múa lân trong ngày Tết hay các dịp lễ lộc chính là thể hiện ước vọng thái bình thịnh vượng, quốc thái dân an, cầu mong sinh sôi nảy nở. Múa lân cũng đòi hỏi kỹ thuật tinh tế, khéo léo nhất là bộ múa trên “mai hoa thung”. Như vậy, với tính chất là sinh hoạt văn hóa kết nối cộng đồng dưới sự hội tụ của một biểu tượng thiêng (thần thánh), nghệ thuật lân sư rồng cũng là một đóng góp quan trọng của văn hóa Trung Hoa ở Hội An.

Võ thuật Hội An cũng mang nét giao thoa văn hóa. Ngoài thuật “Cương nhu phổi triển” của người Việt địa phương, sau có thêm võ Tây Sơn (từ năm 1775 về sau), cộng đồng người Hoa xưa khá thông thạo võ phái Thiếu Lâm, từng phổ biến trong đạo quân của Lý Tài thời Tây Sơn. Trong dân gian, có không ít người hành nghề biểu diễn võ thuật bán thuốc đong y lưu động, tất cả tạo nên một bức tranh văn hóa võ thuật Hội An hết sức sôi động. Ngày nay một số võ đường địa phương còn giữ được các bài võ dưỡng sinh và phương pháp xoa bóp y liệu quan trọng như Bát Đoạn Cẩm, Dịch Cân Kinh, Ngũ Cẩm Hí v.v... (xem thêm Bùi Quang Thắng 2005: 85, 88-89).

Nghệ thuật thư pháp bắt nguồn từ Trung Hoa truyền bá đến Hội An bằng nhiều con đường, song quan trọng nhất vẫn là qua giao lưu văn hóa Việt – Hoa. Đây là một trò chơi mang tính nghệ thuật, tính trí tuệ và là thú vui tao nhã. Người chơi dùng bút lông vẽ chữ Hán lên mặt giấy, căn cứ vào tính nghệ thuật và độ bay bướm của nét vẽ mà phân định cao thấp. Thú vui này tồn tại mãi cho tới những năm 1970-1980 mới vắng

dần, nay còn tìm thấy dấu vết trên các bản văn khế, gia phả, hoành phi, câu đối liễn, bia văn, bài vị, tranh vẽ, kinh sách v.v... với các kiểu thư pháp chính là Thảo Thư, Khải Thư và chữ Lê Thư (xem thêm Bùi Quang Thắng 2005: 74-75).

+ *Trò chơi dân gian* cũng là một loại hình nghệ thuật cộng đồng đặc sắc ở Hội An, ngoài bài chòi phổ biến chung cho cả cộng đồng Hội An còn có trò du hổ, trò thai để xổ cử nhân, trò đổ xăm hường, thư pháp, bài tú sắc, đánh mạt chược v.v...

Trò du hổ là một sinh hoạt văn hóa ngày lễ hội của người Hoa Hội An có từ đầu thế kỷ XX, một sinh hoạt diễn hòa âm trên phố cổ để chào mừng một sự kiện lớn, một lễ hội hay năm mới. Thông thường, 18 thanh niên người Minh Hương xếp thành hai hàng vừa đi đồng nhịp vừa thổi kèn, kéo đàn cò, đánh phèng la, chiêng trống v.v... (Bùi Quang Thắng 2005: 65-66). Sinh hoạt này cho tới nay vẫn bóng dẩn, đang được các đơn vị quản lý văn hóa – nghệ thuật phục hồi.

Trò thai để xổ cử nhân (cổ nhơn): một dạng trò chơi trong các đình nguyễn Hoa và Minh Hương ở Hội An, sau lan rộng sang người Việt, có hình thức gần với thi đố vui văn học hay xổ số dân gian nhưng quy mô lớn hơn. Ban tổ chức thường là người có uy tín trong cộng đồng và có thành phần chính quyền sở tại, bầu ra người có học thức uyên bác ra “thai để” bí mật trên mảnh lụa trắng vẽ mực màu 36 con vật, cuộn và niêm phong đặt ở sân đình hay hội quán. Người ra để mỗi sáng công bố “câu thai”, nhận bản và phân phát cho cộng đồng. Nam phụ lão ấu, người người bàn tán, suy luận, cuối cùng quyết định mua vé có in hình con vật đã chọn, nếu trúng sẽ được thưởng gấp hai mươi lăm lần số tiền đã mua. Trò chơi này mang đậm



H96. Bộ xăm hương

(*Nguồn ảnh: Internet*)

tính phong lưu, trí thức, được xem như thú tiêu khiển khá độc đáo trong những dịp lễ Tết quan trọng (xem thêm Bùi Quang Thắng 2005: 67-69).

Trò đổ xăm hương có nguồn gốc từ Trung Hoa truyền bá tới Hội An, phố biển trong giới thượng lưu. Xăm hương là cách đọc trại âm của từ “Thêm hồng”, là trò chơi gieo những con xúc xắc để giành những chiếc thẻ màu hồng ghi các học vị trong hệ thống khoa cử xưa. Mỗi bộ có 63 chiếc thẻ, thẻ cao nhất là trạng nguyên được 32 điểm, bảng nhãn và thám hoa đều được 16 điểm, 8 thẻ tiến sĩ mỗi thẻ 4 điểm, 16 thẻ cử nhân mỗi thẻ 2 điểm và cuối cùng là 32 thẻ tú tài, mỗi thẻ được 1 điểm. Người chơi (thường có 4-6 người) dùng 6 con xúc xắc gieo vào tô sứ, đọc số nút xúc xắc mà rút cho mình chiếc thẻ tương ứng. Hết

một mặt tú xuất hiện (trong số 6 con xúc xắc) thì được 1 thẻ tú tài, hai mặt thì được thẻ cử nhân, ba mặt thẻ tiến sĩ, bốn mặt thẻ trạng nguyên, năm mặt được cả ba thẻ trạng nguyên, bảng nhãn và thám hoa. Trong trường hợp gieo được sáu mặt tú, dân gian gọi là “lục phú hồng”, người trúng được nhận tất cả các thẻ hồng của tất cả đồi phương và được nhận gấp đôi số điểm quy định cho các thẻ. Khi ván cờ kết thúc, người ta dựa vào số thẻ để phân định thắng thua⁽¹⁾.

Tóm lại, di sản văn hóa Trung Hoa qua cộng đồng người Hoa ở Hội An rất chú trọng đồi sống tinh thần, do chúng là môi trường chuyển tải các thông điệp rõ ràng về các mối quan hệ luân lý – xã hội từ gia đình, dòng tộc đến quốc gia đại sự, theo đó trật tự tôn ti và quan niệm thiên nhân hợp nhất đặc biệt được chú trọng. Ở chừng mực nhất định, các bình diện cụ thể của đồi sống tinh thần (phi vật thể) chứa đựng diễn ngôn hồn hợp giữa tri thức dân gian và tri thức quản lý nhà nước do Trung ương tập quyền quyết định. James Watson viết “nhà nước (phong kiến) dưới sự hỗ trợ đắc lực của trí thức địa phương, đã tìm kiếm các cách thức đặt công dân mình vào tầm kiểm soát bằng cách ủng hộ một số thần minh cộng đồng địa phương và phải bảo đảm rằng các vị thần này chứa đựng các thông điệp đúng đắn... như văn minh, tôn ti trật tự, và trung thành với triều đình” (Watson 1985: 323). Các triều đại phong kiến Trung Hoa, đặc biệt là Minh, Thanh, đã công nhận và ban sắc phong cho một số tục thờ và nghi lễ đã “chuẩn hóa” nhằm mục đích biến “tính chính thống về mặt nghi lễ phục vụ như

1. Xem thêm Bùi Quang Thắng (2005: 70-72), Trần Văn An (2010: 256-257).

một nguồn lực quan trọng tiến tới xây dựng sự độc tôn văn hóa” (von Glahn 2004). Theo đó, nhà nước phong kiến gieo cấy các ký hiệu văn hóa mang đậm chất Nho giáo độc tôn (trung, hiếu, lễ, nghĩa...) vào từng khía cạnh của đời sống tinh thần, coi đó là một phần linh hồn của các hoạt động ấy, thậm chí giữ vai trò chi phối luôn đối với các diễn ngôn về gia đình, dòng tộc. Người Hoa đã mang tới Hội An di sản ấy, được thẩm thấu vào dòng văn hóa người Việt địa phương và phối hợp, diễn hóa thành văn hóa người Minh Hương. Khi đến Hội An, thực hành văn hóa phi vật thể đã thay đổi theo hướng lan tỏa vào cộng đồng do các nguyên nhân cơ bản sau:

Một là, vai trò nhà nước Trung Hoa không còn, thay vào đó là việc ứng xử với nhà nước Việt Nam (Đảng Ngoài, triều Nguyễn...) thông qua hệ thống quản lý ở địa phương. Trong nhiều giai đoạn lịch sử, họ được phép thành lập và sinh hoạt theo bang hội, do vậy văn hóa của họ bên trên diễn ngôn tri thức dân gian ứng xử với gia đình, dòng tộc sẽ phải là ứng xử với cộng đồng bang hội và ứng xử với cộng đồng tha nhân, hình thành cục diện “nội kết ngoại tùng” (gắn kết bên trong, thả lỏng bên ngoài). Ở môi trường cộng đồng (bang hội), họ lấy hình ảnh thần thánh làm kết tinh của sự đoàn kết, làm biểu tượng toàn cộng đồng được thúc ước qua nghi lễ, từ đó xây dựng các sinh hoạt văn hóa để kiến tạo kinh nghiệm chung được chia sẻ. Theo Watson (1985: 292-324), thần thánh trong văn hóa Trung Hoa truyền thống là hình ảnh đại diện quản lý nhà nước trong đời sống tâm linh, họ vẫn mang đậm các giá trị được Nhà nước chuẩn hóa thông qua các nghi thức sắc phong, ghi vào sổ bộ (do Bộ Lễ quản lý). Nhiều sinh hoạt văn hóa người Hoa người Minh Hương kiến tạo thêm môi trường

sinh hoạt cộng đồng như tục “đoàn bái” ngày đầu Tết Nguyên đán, tục xin phúc lộc thần thánh, lễ vía thần thánh cộng đồng, lễ hội Long chu v.v...

Hai là, trong ứng xử với người Việt địa phương, sự giao lưu – tiếp biến văn hóa diễn ra trong môi trường thuận lợi do được hình thành và phát triển trên nền tảng giao lưu văn hóa Việt – Trung xuyên suốt hàng ngàn năm qua. Sự gặp gỡ, giao lưu văn hóa giữa người Hoa và người Việt ở Hội An phần nào đó đã làm sâu sắc hóa mối quan hệ giao lưu văn hóa Việt – Trung trong lịch sử. Theo mối quan hệ ấy, người Việt với vai trò nhóm tộc người trung tâm đã hấp thu, tích hợp tinh hoa văn hóa người Hoa để làm sâu sắc thêm các giá trị văn hóa truyền thống, góp phần tạo dựng tính đa dạng trong văn hóa Hội An. Cộng đồng người Hoa với dân số ít hơn, từ phương xa tới, giữ vai trò ngoại vi đã vận động theo chiều hướng hòa nhập với cộng đồng bản địa (đậm nét nhất là các phuơng diện ngôn ngữ, ẩm thực, trang phục, nhà ở - kiến trúc v.v...). Tuy vậy, người Hoa vẫn không hòa nhập hoàn toàn vào cộng đồng sở tại do họ vẫn thể hiện lòng trung thành với những chuẩn tắc đã được định dạng, thừa nhận trong lịch sử, nay đã thấm thấu qua biểu tượng là thần thánh của mình.

CHƯƠNG 3

VĂN HÓA VẬT THỂ

Có thể nói giao lưu hội nhập văn hóa là yếu tố quan trọng định hình bản sắc văn hóa Hội An, thể hiện ở cả hai bình diện vật thể và phi vật thể. So với bình diện phi vật thể, giao lưu văn hóa Việt – Trung trên bình diện vật thể diễn ra đậm nét hơn, do đây là thể hiện chính của văn hóa ứng xử với môi trường sinh thái tự nhiên nhiều hơn môi trường xã hội. Hội An là một cảng thị ở miền Trung Việt Nam với thời tiết, khí hậu, nguồn lực của cải đặc thù, nơi mối quan hệ giao lưu tiếp biến văn hóa diễn ra theo hướng văn hóa người Hoa, người Minh Hương biến đổi, dịch chuyển gần hơn và hòa nhập phần lớn với người Việt.

3.1. Hoạt động thương mại

Hoạt động thương mại là khởi nguồn, là xương sống và là nguồn lực vật chất cơ bản của Hội An xuyên suốt thời kỳ đầu. Theo ghi chép của các thương nhân phương Tây, thương cảng Faifo – Hội An mạnh nha hình thành từ cuối thế kỷ XV. Đến đầu thế kỷ XVI, Borri Christoforo năm 1621 có ghé qua Hội An ghi nhận, nơi đây đã hình thành hai khu phố Nhật và phố Khách,



H97. Tranh vẽ cảng Hội An xưa

(Nguồn ảnh: Internet)

hàng hóa tấp nập, phố xá sầm uất. Theo Đỗ Bang (1991: 231), người Nhật xây phố ở phía đông Hội An (Cẩm Phô) còn người Hoa xây ở phía tây (Thanh Hà). Tại góc phía tây này người Hoa lập làng Cẩm Hà vào năm 1626. Đến cuối thế kỷ XVII, Nhật Bản thực thi chính sách đóng cửa, phố Nhật dần suy yếu, ngược lại phố Hoa thịnh vượng hơn do người Hoa di dân ngày càng đông. Thương trường dần chuyển sang tay người Hoa. Họ chuyển sang phố Nhật để mở rộng buôn bán (Nguyễn Quốc Hùng 1995: 38; Lâm Thiên Bằng, Trương Mẫn 2016: 79).

Trong nhật ký, Christophoro Borri viết tiếp, "... người Nhật mang tới Hội An các loại bạc nén, còn người Trung Hoa mang tới tơ lụa và sản vật đặc biệt" (xem Borri 1998; Nguyễn Quốc Hùng 1995: 26). Léon Pagès thì miêu tả "... thương nhân Trung Hoa đem nhiều tơ lụa tới đó rồi người Nhật Bản mua hết trả về nước họ" (dẫn lại Nguyễn Quốc Hùng 1995: 27).

Pierre Poivre thì ví von Hội An như một cái kho lớn, nơi thương nhân Trung Hoa trú ngụ với bến đậu dọc theo bờ một con sông vướng đầy ghe thuyền, nơi họ lập nhiều chùa, hội quán “để đón thương nhân của họ theo địa chỉ quê quán đến buôn bán” (dẫn lại Nguyễn Quốc Hùng 1995: 28). Sư Thích Đại Sán (*Hải Ngoại Ký sự*: 154) viết: “... xa trông cách bờ, cột buồm như rừng tên xúm xít, hỏi ra mới biết đoàn thuyền chợ lương đầu chờ gió tại cửa Hội An... Hai bên bờ nhà cửa đông đúc, người đi xôn xao, kẻ gánh gồng, người ta đi chợ từ sáng... ở đây rau quả, cá tôm họp mua bán suốt ngày”. Trong *Phủ Biên tạp lục*, Lê Quý Đôn viết: “Hàng mang đến thì sa đoạn, gấm vóc, vải, các vị thuốc, giấy vàng bạc, hương vòng, đồ giấy, kim tuyến, y phục, giày, kính, pha lê, quạt giấy, bút mực, kim, cúc áo, bàn ghế, đèn lồng, đồ đồng, đồ sứ, đồ sành v.v...” (Lê Quý Đôn 1973). Giáo sĩ W. M. Bush viết “người Trung Hoa đổi tờ sống, đồ dệt bằng tơ, vải Nam Kinh và các đồ sành sứ để lấy hố tiêu, sơn sống, kỳ nam, ngà voi (của Đà Nẵng Trong)” (dẫn trong Nguyễn Phước Tương 2004: 99).

Hoạt động thương mại tại cảng Hội An hưng thịnh, một phần do tác động của mối quan hệ thù địch giữa Đà Nẵng Trong và Đà Nẵng Ngoài. Thuở mới hình thành, Đà Nẵng Trong có nhu cầu rất lớn về sản vật và hàng hóa Đà Nẵng Ngoài vốn đã quen dùng, song tàu buôn Đà Nẵng Trong không thể tự do ra Đà Nẵng Ngoài trao đổi, do vậy hàng hóa ngoài ấy thường phải nhờ thương khách người Minh Hương và người Hoa vận chuyển ra vào (Chen Ching Ho 1960: 8).

Hoạt động thương mại ở Hội An xưa theo loại hình chợ phiên. Mỗi năm chợ giao dịch quốc tế tại Hội An diễn ra trong

khoảng 4 đến 6 tháng, từ tháng Giêng đến tháng 6, ứng vào quy luật gió mùa. Người Trung Hoa họ theo hướng gió bắc xuôi xuống Biển Đông để làm ăn và chờ mùa gió nồm để trở về quê hương. Những thương nhân còn lại ở Hội An trong thời gian chờ mùa thương thuyền năm sau đã tích cực thu mua hàng hóa, nguyên vật liệu có ở xứ Quảng Nam (Đàng Trong) để cung ứng, chủ yếu là các mặt hàng: (1) hàng lâm thổ sản: gỗ (ó, vàng, mun, sơn, trắc..), quế, song, mây, củ nâu, trầm hương, kỳ nam, xạ hương, thuốc nam, da thú, ngà voi, sừng tê giác, tiêu, cau, sáp ong, mật ong, yến sào v.v...; (2) thủy hải sản: hải sâm, đồi mồi, vây cá, da cá mập, ốc hương, tôm khô, tổ yến v.v... (3) hàng thủ công: tơ lụa, đường, mật mía, sản phẩm nghề làm xà cừ, ấm trà, cháo, độc bình, chậu hoa, gương đồng v.v; (4) khoáng sản: vàng thô, đá quý, hổ phách, hoạt thạch... (Victor Purcell 1965: 183; Thành Thế Vỹ 1961: 233-4; Trương Văn Hòa 1975: 29; Nguyễn Phước Tương 2004: 28-29, 57-93; Nguyễn Chí Trung 2010: 167-8; Lý Khánh Tân 2009: 99; Lâm Thiên Bằng, Trương Mẫn 2016: 80; Trần Văn An 2016). Để minh chứng cho một thời thịnh đạt của Hội An, dân gian có câu:

“Hội An là chốn hữu tình;

Thuyền buôn thuyền bán rập rình bến sông”

(xem Trần Văn An 2012: 15).

Một gia đình người Hoa ở Hội An đã ghi chép lại hoạt động thương mại gia đình mình như sau: “Hàng năm đi một chuyến 6 tháng qua, 6 tháng về. Tàu buồm qua cảng như về, đi thuận theo gió mùa. Tháng Giêng, tháng 2 có gió tây bắc thì ở Quảng Châu qua mua bán trong thời gian 4-5 tháng cho xong, lại sắp đặt chuyến về. Độ cuối tháng 6 đầu tháng 7 đã có gió



**H98-100. Đồ sứ Trung Hoa thời Minh (cuối thế kỷ XV – đầu thế kỷ XVI)
trục vớt trên chiếc tàu hàng bị đắm ở Hội An**
(Nguồn ảnh: Fine Asian Works of Art 2000: 3, 17, 37)

đông nam thì phải về cho kịp mùa gió thuận. Nếu trễ đến tháng 8 thì không thể về vì nghịch nước và nghịch gió... Đã đến kỳ về mà tàu nào tiêu thụ không ngót hàng hóa thì thuê nhà hoặc cất phố xá, cất hàng lên phố trữ lại, có người ở lại coi mua bán, còn tàu thì phải ra cửa về ngay cho thuận buồm xuôi gió” (xem Trần Ánh cb. 2014: 71). Theo khảo cứu của Chen Ching Ho (1957: 12-13), thời ấy có cả người phương Tây nắm bắt được

nhu cầu của thương khách người Hoa nên đã đầu tư xây dựng phòng ốc cho thuê để kiếm lợi nhuận.

Hội An xưa là một cảng thị trung chuyển hàng hóa trong nước và quốc tế trong khu vực. Một thương nhân Trung Hoa họ Trần ghi nhận “Thuyền từ Sơn Nam về chỉ mua được một thứ củ nâu; từ Thuận Hóa về cũng chỉ mua được một thứ hồ tiêu. Còn từ Quảng Nam về thì không thứ gì là không có. Phàm hóa vật sản xuất ở Thăng Hoa, Điện Bàn, Quy Nhơn... do đường thủy, đường bộ, đi thuyền, đi ngựa đều hội họp ở Hội An... Ở đây, hàng hóa nhiều lăm, dù một trăm chiếc tàu chở cùng một lúc cũng không hết được” (dẫn trong Lê Quý Đôn 1973: 72; Nguyễn Phước Tương 2004: 61). Christoforo Borri viết “... Tơ lụa (Đàng Trong) tuy không nhỏ và mịn bằng loại tơ của Trung Hoa nhưng bền chắc”. Alexandre de Rhodes cũng viết “Ở Đàng Trong... nhiều tơ lụa đến nỗi còn dùng để đan lưới và bện dây thuyền”. “Có nhiều mỏ vàng ở Đàng Trong, nhiều hồ tiêu mà người Trung Hoa tới mua”. Đến năm 1819, thuyền trưởng Key ghi trong nhật ký của ông, rằng Hội An có khoảng 6 vạn dân, một phần ba trong số ấy là người Trung Hoa, thuyền buôn Trung Hoa trọng tải đến 600 tấn hàng năm đến ăn hàng⁽¹⁾. Các thương gia phương Tây thậm chí không mua được nhiều hàng vì người Hoa đã mua sẵn trước⁽²⁾.

Theo ghi chép của một số tác giả phương Tây, cảng Hội An rất thu hút nhập khẩu hợp kim để chế tạo tiền đồng theo

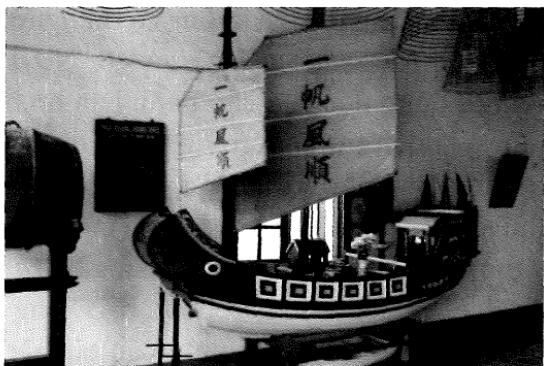
1. Tham khảo Nguyễn Thiệu Lâu (1969: 120), Do Bang (1991: 156), Nguyễn Quốc Hùng (1995: 31), Nguyễn Phước Tương (2004: 65).

2. Thương gia Cormélis, Cacsar (người Hà Lan) có ghi trong nhật ký của mình.



**H101. Thuyền đi biển
của người Hoa Nam
thế kỷ XVIII**

(Martin Stuart-Fox
2003: 106)



**H102. Mô hình thuyền Hoa Nam – lễ vật thờ
trong Hội quán Quảng Triệu ở Hội An**

(Ảnh: tác giả chụp năm 2015)

yêu cầu chúa Nguyễn. Vì thế nhiều thương thuyền người Hoa đáp ứng yêu cầu này, vận chuyển hợp kim từ miền Hoa Nam xuống bán cho Đàng Trong ở Hội An hàng năm, đổi lại họ thu mua mía đường của Đàng Trong để cung cấp cho thị trường Hoa Nam (tham khảo James Kong Chin 2004: 61).

Miêu tả về hoạt động buôn bán ở phố Khách ở Hội An, nhà sư Thích Đại Sán trong cuốn *Hải Ngoại Ký sự* viết: “Hội An là nơi bến tàu tập hợp hàng hóa ngoại quốc. Một con đường lớn thẳng dọc bờ sông, dài chừng 3-4 dặm. Hai bên phố xá khít rít liền nhau. Chủ phố thảy là người Phúc Kiến vẫn còn ăn mặc theo lối tiền triều. Đường nhơn nhai chỉ toàn người Tàu, cuối cùng là Nhật Bản kiều và Cẩm Phô. Bên kia sông là Trà Nhiêu, nơi neo đậu của các thương thuyền. Nhân dân trù mật, cá tôm, rau quả tấp nập tối ngày. Thuốc Bắc hay các hàng khác

tìm mua ở Thuận Hóa không có thì người ta vào mua ở đây”⁽¹⁾. Sách *Đại Nam nhất thống chí* viết: “Nơi Hội An, Minh Hương phố xá đông đúc làm chỗ buôn bán đô hội, thực là nơi đô thị lớn và là một tỉnh lớn trong khu vực Nam Trực vậy”. “Hai bên bờ sông phố nhà ngói liên tiếp chừng hai dặm, dưới sông ghe thuyền tấp nập đi lại như mắc cùi, có nhiều khách buôn là người Thanh trú ngụ. Có bốn bang là Quảng Đông, Phúc Kiến, Triều Châu và Hải Nam buôn bán hàng hóa phương Bắc. Có đình, chợ và hội quán, buôn bán tấp nập làm nơi đô hội lớn” (Quốc sử quán triều Nguyễn 1925).

Thời Tây Sơn hoạt động này tại Hội An có dấu hiệu tuột dốc. Tác giả người Anh là Charles H. Chapman đến Hội An năm 1778 có miêu tả rằng thành phố bị chiến loạn nên thiệt hại rất nhiều và cơ hồ là một nơi bình địa (dẫn theo Chen Ching Ho 1962: 33). Năm 1793, John Barrow khi tới Đà Nẵng cũng có nhắc tới tình trạng này ở Hội An. Cũng theo Chen Ching Ho (1960: 33), cảnh đìu hiu của cảng thị Hội An thời ấy có lẽ có liên quan tới cuộc khởi nghĩa của Tôn Thất Xuân và Tôn Thất Quyền chống nhà Tây Sơn cuối năm 1775 trên đất Quảng Nam.

Sau khi Gia Long thống nhất nhà Nguyễn năm 1802, thương nhân đến Hội An lập nghiệp giai đoạn sau đó gia tăng đáng kể. Tính riêng năm 1830 có đến 83 thuyền từ hải ngoại đến Việt Nam làm ăn, trong số ấy nhiều nhất là thương thuyền người Hoa. Đến năm 1850, nhất là sau chiến tranh Nha phiến, có khoảng 50 ngàn thương nhân và người giúp việc từ Trung

1. Trích từ Thích Đại Sán: *Hải Ngoại Ký sự* thế kỷ XVII; dẫn lại trong Nguyễn Quốc Hùng (1995: 7, 25).

Hoa sang Việt Nam, trong đó Hội An cũng là một điểm đến quan trọng (tham khảo Tôn Hồng Bình 2014: 317-318).

Theo tác giả Anthony Reid (2004: 28), từ giữa thế kỷ XIX trở đi, Sài Gòn trở nên sáng sủa hơn trong mắt các thương nhân người Hoa, các thương thuyền từ Singapore và Bangkok trên đường về Hoa Nam thường chọn ghé Sài Gòn để thu mua lúa gạo và nông sản xứ Gia Định thay vì tiếp tục ghé Hội An như trước. Điều này dẫn tới thực trạng là trọng điểm kinh tế người Hoa Hội An có xu hướng dịch chuyển vào Nam bộ. Theo nghiên cứu của Choi Byung Wook (2004: 92), một nhân vật người Hoa sinh ra ở Hội An đã vào Gia Định lập nghiệp và để lại danh tiếng ở đó, đó là Lưu Tín. Lưu Tín hết lòng phò tá Tả quân Lê Văn Duyệt (Tổng trấn Gia Định), được tạo cơ hội làm ăn buôn bán, vì thế trở nên rất thành công. Sau khi Lê Văn Duyệt mất, Lưu Tín gia nhập và phò tá Lê Văn Khôi nổi dậy ở Gia Định trong các năm 1833-1835, cuối cùng bị bắt và áp giải về Huế chịu tội trước vua Minh Mạng.

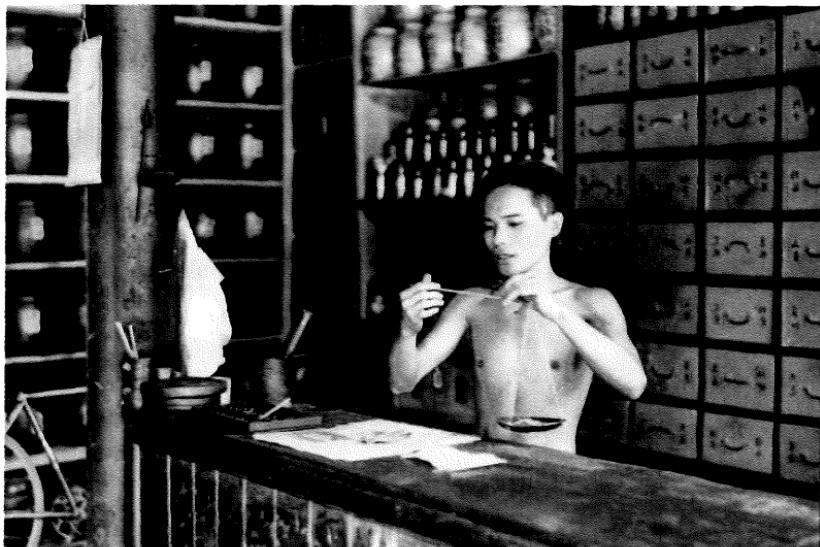
Trong nội bộ các nhóm phương ngữ người Hoa ở Hội An (và cũng đúng với các địa phương khác), giữa các nhóm có sự phân công lao động theo ngành nghề một cách rất tự nhiên. Tác giả Đào Trinh Nhất nhận định người Quảng Đông giỏi kinh doanh lúa gạo, tơ lụa, nghề mộc, nghề làm gạch-sứ, đóng thuyền, thầu khoán, nghề may, đóng giày, buôn bán hàng thịt, khách sạn – quán ăn; người Phúc Kiến thạo kinh doanh lúa gạo, buôn bán tạp hóa, rượu, đồ sắt và nghề mại biển; người Triều Châu chuyên làm bạn thuyền, khuân vác, dịch vụ quán ăn, làm nghề thủ công và sản xuất nông nghiệp; người Hẹ (Hakka, Gia Üng) thích các nghề làm thầu khoán, đóng tàu thủy, nghề rèn, làm đá, làm máy,



H103. Các thương gia người Hoa trên đường Catinat ở Sài Gòn
(Nguồn ảnh: Nguyễn Đức Hiệp 2016: 40)



H104. Một tiệm tạp hóa của người Hoa
(Nguồn ảnh: George Victor Plante (1847-1921),
đãn lại từ Nguyễn Đức Hiệp 2016: 76)



H105. Tiệm thuốc Bắc ở Hội An những năm 1930-1950
(Nguồn ảnh: Vĩnh Tân)

đóng giày, làm bánh, bán chè và kinh doanh thuốc Bắc trong khi người Hải Nam thích đánh bắt cá và mở quán ăn (Đào Trinh Nhất 2016: 39-40).

Người Minh Hương với vị trí kết nối giữa các nhóm phương ngữ với nhau và với người Việt, họ tham gia vào hầu hết các ngành nghề. Trong số các nghề truyền thống người Hoa và



H106. Một nhà nghỉ xưa ở Hội An
(Nguồn ảnh: Internet)

người Minh Hương hiện nay ở Hội An, nghề làm thuốc Bắc là nổi trội nhất. Các tuyến phố Trần Phú, Nguyễn Thái Học, Hoàng Văn Thụ, Lê Lợi là nơi tập trung nhiều tiệm thuốc Bắc với các tiệm có tiếng như Triều Phát Hiệu, Chi Thảo Đường, Xuân Sanh Đường, Hòa Xuân Đường, Duy Ích Đường, Minh Đức Đường v.v... Họ tôn thờ các ông tổ nghề như Thần Nông, Khuất Nguyên, Hoa Đà, Biển Thước, Lý Thời Trân v.v... (Trần Văn An 2012: 190, 199).

Dưới tác động của nhu cầu kinh tế, nhiều ngành nghề thủ công đã hình thành tại Hội An thông qua quá trình di thực, chuyển giao và hòa nhập từ nguồn gốc Trung Hoa.

Lê Quý Đôn trong *Phủ Biên tạp lục* có đoạn viết: "... Tổ xa đời họ Nguyễn là người dinh Quảng Nam, phủ Thăng Hoa học dệt ở người Bắc khách, truyền đời cho nhau... Người phủ Thăng, phủ Điện dệt được các thứ theo đoan, lụa là hoa hòe tinh xảo chẳng kém gì Quảng Đông"⁽¹⁾.

Các hiệu buôn⁽²⁾ nhìn chung rất coi trọng việc đặt tên hiệu buôn, ưa lựa chọn các mỹ từ gợi ý nghĩa may mắn (như Vạn Bửu, Vĩnh Xương, Quảng Lợi, Tuyền Xương Lợi v.v...), đặt tên theo quan hệ thân tộc (như các hiệu Diệp Đồng Xuân, Diệp Đồng Nguyên, Diệp Đồng An, Diệp Đồng Phước của dòng họ Diệp gốc Gia Ứng – Khách Gia), hoặc đặt tên theo dạng kết

1. Xem Lê Quý Đôn (1974), dẫn lại trong Nguyễn Phước Tương (2004: 64).

2. Theo thống kê của nhóm Trần Ánh (2014: 91-133), vùng Hội An có ít nhất 332 tên hiệu buôn từng xuất hiện trong các di tích bia ký, gia phả v.v... Hiện tại nhóm tập hợp được tên 75 bảng hiệu hiện còn tồn tại ở khu vực phố cổ.

hợp giữa họ tên chủ nhà với tên hiệu buôn (như Thái Quân Thắng, Lý Chấn Long, La Ngọc Anh, Châu Cự Xuyên, nhóm Diệp Đồng Xuân – Diệp Đồng Nguyên...). Ngoài ra còn có hệ thống các hiệu buôn lấy tên cuối là các từ “Hiệu”, “Ký” hoặc “Sạn” như Vạn Hiệp Hiệu, Thoại Xương Hiệu, Anh Lợi Hiệu, Tân Ký, Phát Ký, Ngưỡng Ký, Thiện Ký, Xuân Ký, Quân Thắng Sạn, Phong Lợi Sạn, Hòa Nguyên Sạn v.v... Các hiệu buôn vàng thì thích gắn tên hiệu mình với từ “Kim” như Kim Tâm, Kim Hùng, Kim Hồng, Kim Thu v.v... (Trần Ánh cb 2014: 87-90). Dân gian trong vùng có câu ca dao “Ai về buôn bán Hội An; Tiếng đồn Minh Ký đứng hàng cự thương”.

Việc treo bảng hiệu phải được tính toán kỹ lưỡng, chọn ngày giờ theo phong thủy và phải có đầy đủ lễ vật (hoa, quả, trầu cau, rượu, xôi, thịt heo / heo quay, gà, vàng mã, hương, trầm, pháo, mì trường thọ và tờ khai trương hồng phát đặt trên con gà), nghi thức (người Hoa thường chọn các ngày chẵn như mồng 2, mồng 6 tháng Giêng).

Trong bức tranh kinh tế tổng thể vùng Hội An xưa, người Minh Hương luôn tìm thấy vị trí quan trọng của mình giữa hai nhóm người Việt và người Hoa. Họ chủ yếu làm thương mại, dịch vụ (cho thuê nhà, thương điếm, cho vay) và làng nghề (đóng thuyền, đúc đồng, chế tạo đồ bạc, làm muối v.v...). Trên lĩnh vực hoạt động thủ công nghiệp, họ có mặt trong các nhóm Chu tượng (*hiệp thợ đóng thuyền*), Chú tượng (*hiệp thợ đúc đồng*), Ngân tượng (*hiệp thợ chế tạo đồ bạc*), Diêm hộ (*các hộ làm muối*), Liêm hộ hay Kim hộ (*các hộ chế tạo vàng – trang sức*). Họ góp phần quan trọng vào sự phát triển thương mại ở cảng thị trong suốt quá trình lịch sử. Họ ít tham gia sản xuất

nông nghiệp mà chủ yếu thu mua, gia công, phân loại và trao đổi buôn bán (Nguyễn Chí Trung 2010: 89), làm đầu mối thu mua và bán ra các mặt hàng nông lâm sản, dược liệu, thủ công nghiệp, khoáng sản, hàng tơ lụa, hàng tiêu dùng và thành lập tín dụng cho vay. Chính vì vậy, trong nhận thức của mình, người Minh Hương tự nhận cộng đồng mình mang nguồn gốc di dân kinh tế hơn là di dân tị nạn chính trị (Charles Wheeler 2015: 146). Cho tới nay, người dân địa phương vẫn thường nhắc tới cửa hiệu Tân Ký (nhà số 101 Nguyễn Thái Học) trước đây là một cửa hiệu buôn lúa các mặt hàng quế và tơ lụa ở phố Hội (Nguyễn Phước Tương 2004: 172).

3.2. Ăm thực và trang phục

- Ăm thực

Ăm thực là một phần của nguồn sống thường nhật, nơi đó con người vừa kế thừa truyền thống và lựa chọn cái có lý và phù hợp với thực tại, và do vậy văn hóa ẩm thực ở Hội An (cả người Việt, người Minh Hương và người Hoa) thể hiện đậm nét sự giao thoa đa văn hóa. Một trong những rường cột kết nối văn hóa Việt và Hoa tại Hội An xuyên suốt quá trình lịch sử chính là văn hóa ẩm thực. Người Việt tiếp nhận phong cách ẩm thực người Hoa và người Minh Hương, tạo nên phong cách riêng so với các vùng lân cận với các món cao lầu, mì Quảng, bún xào Phúc Kiến, cơm Dương Châu, thịt heo quay – bánh bao, thịt gà Kim tiền kê, cá chép hấp, mì sứa, cải phác-xôi (bó xôi), bánh in bột đậu, bánh nướng, khoai nhục, chí mà phù,

lục tàu xá, xì mà, lường phảnh, hoành thánh v.v...⁽¹⁾. Tất cả các món ăn nói trên được chế biến theo phong cách Hội An, phù hợp với nguyên vật liệu tại chỗ. Món cao lầu được nhiều người biết đến nhất, bởi nó gắn liền với thương hiệu Hội An. Làm sợi mì cao lầu đòi hỏi rất khắt khe, chỉ có một số giếng nước ở Hội An mới có thể tạo ra sợi mì cao lầu ngon. Cách chế biến, hương vị cao lầu mang tính dung hợp đa văn hóa như bản thân phố cổ vậy, nó ít mang hơi hướng ẩm thực Việt nhưng hầu như không người Hoa nào ở Hội An nhận nó là món ăn Hoa (xem Nguyễn Văn Xuân 1996: 102; Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2000: 30). Tương tự, món cơm Dương Châu được chế biến giản đơn hơn với cơm, thịt gà và một ít gia vị, không đòi hỏi quá nhiều nguyên liệu như tôm, thịt, trứng, lạp xưởng như cơm Dương Châu nguyên bản. Món xí mà phủ (chè mè đen) do người Hoa Quảng Đông (hoặc người Minh Hương) mang vào Hội An, được cải biến theo hương vị địa phương. Ngoài mè đen và hương vị thuốc Bắc vẫn giữ nguyên như hồi ở cố quốc, các nguyên liệu khác như bột khoai, thanh địa, rau má, rau mơ v.v... đều sẵn có ở Hội An. Lục tàu xá (lục đậu sa) cũng là món ăn Quảng Đông được tiếp nhận ở Hội An, vừa là món ăn ngon vừa là “bài thuốc bổ”, giúp tiêu thực, thanh đờm, thanh phế quản. Món lường phảnh (luuong phan, bột mát) có nét giống với món sương sa hay đông sương ở Việt Nam cũng là một loại “thuốc bổ” thanh nhiệt. Người Hoa gốc Triều Châu ở Hội An thì nổi tiếng với loại chè khoai môn và chè khoai môn thịt, trong khi người gốc Phúc Kiến cũng có món bún xào nổi tiếng.

1. Xem thêm Trần Văn An (2002), Bùi Quang Thắng (2005: 42), Tống Quốc Hưng (2005: 335-336), Phòng Văn hóa Thông tin Hội An (2015), Trần Văn An (2011).

Vào các dịp lễ lạt như Tết Đoan ngọ, người Việt Hội An tiếp nhận văn hóa ẩm thực người Minh Hương và người Hoa, có tục làm bánh tro (bánh ú) cúng tổ tiên⁽¹⁾. Lê Thị Tuấn (2005: 85) viết “nếu ai không rành khó có thể phân biệt được đâu là đặc sản của người Việt và đâu là đặc sản của người Hoa” (dẫn lại trong Trần Thị Hoài, Nguyễn Văn Sang 2012). Ngược lại, người Hoa có thể áp dụng đại thể công thức nấu nướng cũ song phải điều chỉnh cho phù hợp với sản vật và phong thổ, khí hậu địa phương. Đó là quá trình hai nhóm cộng đồng tiến lại gần nhau hơn. Ngày Tết người Việt có tục cúng mâm ngũ quả trên bàn thờ tổ tiên, người Hoa Hội An ngày trước cúng ngũ cốc, sau chuyển đổi thành mâm ngũ quả giống với người Việt. Còn nói về nhãn hiệu bánh đậu xanh Mỹ Trân nức tiếng một thời của người Minh Hương ở Hội An, dân có bài thơ:

*“Đày công chế tạo mới nên hình,
Bánh đậu thơm ngon đường bột tinh;
Quý khách hương xa nên nhớ đến,
Mỹ Trân chính hiệu ở làng Minh (hương)...”*

(xem Nguyễn Phước Tương 2004: 184).

Cộng với tính đặc sắc của món ăn, sự tinh tế của việc bày trí ẩm thực, nể nếp trật tự tôn ti, nét lịch thiệp của tập quán ăn uống, tiếp khách của người Hội An (kể cả người khá giả lẫn bình dân, đặc biệt là người Minh Hương) rất được người đời ca tụng. Dân phố Hội có câu:

1. Xem Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An (2000: 46-46, 49-56), Phòng Văn hóa Thông tin Hội An (2015).



H107. Món cao lầu Hội An

(Nguồn ảnh: Internet)

“Món ăn đặc sản Hội An;

Cao lầu ông Cảnh, Tam Tam bánh xèo”

Hoặc “Hội An có Hạ-uy-di;

Chùa Cầu, Âm (Ông) Bổn, cao lầu Nam Cơ”

(Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2000: 29, 32).

Trong lịch sử, tiếng thơm của người Hội An đã được triều đình nhà Nguyễn chú ý, nhiều người đã được mời lên tinh đường hay ra kinh đô để tổ chức các buổi đai đăng quan trọng (Bùi Quang Thắng 2005: 82-83). Tác giả Dương Văn An trong cuốn Ô Châu cận lục từng miêu tả “người sang kẻ hèn,



H108. Gốm Cảnh Đức Trấn và gốm Phúc Kiến tìm thấy ở Hội An

(Nguồn ảnh: Viện Nghiên cứu Văn hóa Quốc tế 2006: 50)

bát đũa đều vẽ rồng vẽ phượng, kẻ hòn người kém, xuống áo toàn màu đỏ, màu hồng”⁽¹⁾.

- *Trang phục*

Theo ghi chép của sư Thích Đại Sán, người Phúc Kiến ở Hội An hồi thế kỷ XVII ăn mặc theo “tiền triều”, tức nhà Minh mặc dù ở Trung Quốc đã phải thay đổi theo điển lệ nhà Thanh. Thế nhưng về sau người Minh Hương cùng với quá trình hòa nhập vào xã hội Việt Nam đã chuyển đổi dần theo cách phục trang bản địa (thời chúa Nguyễn, thời Tây Sơn...). Trong nghiên cứu của Charles Wheeler (2012: 503-521), một số người Minh Hương hoặc tự nhận là Minh Hương như Wang Guili (?), Trần Thiên Bảo (Chen Tianbao 陈天宝), Lý Tài (Li Cai 李才), Tập Đinh (Ji Ting 集廷)... làm quan cho nhà Tây Sơn, phục trang theo đương triều; khi nhà Tây Sơn bị Nguyễn

1. Trích lại từ Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An (2000: 22).



**H109. Trang phục thương nhân
người Hoa ở Sài Gòn năm 1880
(người bên phải)**

(Nguồn ảnh: Nguyễn Đức Hiệp)



**H110. Trang phục thương nhân
người “Thanh nhàn” do họa sĩ
Nhật Bản vẽ**

(Nguồn ảnh: Internet)

Ánh vây đánh, một số người thất thế quay về làm “hải tặc” ở vùng biển đông nam Trung Quốc, bị nhà Thanh bắt được và ghép tội “theo ngoại bang” (tức theo Việt Nam)⁽¹⁾. Riêng Lý Tài trước ủng hộ Nguyễn Nhạc, sau chống lại Tây Sơn (Bùi Quang Thắng 2005: 85).

Người Minh Hương ở Hội An rất thạo nghề trồng dâu – nuôi tằm, họ tổ chức các cơ sở dệt lụa theo kỹ thuật Trung Hoa.

1. Wang Guili bị bắt ngoài khơi vùng biển Chiết Giang năm 1800 (Charles Wheeler 2012: 506).



H111. Ảnh lưu niệm Ban Chưởng lý Hội quán Phúc Kiến
(Nguồn ảnh: tác giả chụp lại ảnh treo tường trong hội quán năm 2014)



H112. Trang phục người Hoa trên đảo Java, Indonesia thế kỷ XVIII
(Nguồn ảnh: Internet)

Sách xưa viết “người phủ Thăng Hoa, phủ Điện Bàn dệt được các thứ the đoạn, lụa là hoa hòe, tinh xảo chẳng kém gì Quảng Đông”. Có thể nói, kỹ nghệ dệt nhuộm người Hoa và người Minh Hương đã đóng góp rất lớn cho truyền thống làng nghề Hội An nói riêng, xứ Quảng Nam nói chung, đóng góp không nhỏ cho nền thương nghiệp cảng thị.

3.3. Đền miếu, nhà phố và thương điếm

Qua hơn ba thế kỷ sinh sống ở Hội An, người Hoa để lại dấu ấn sâu đậm trong kiến trúc phố cổ, từ nhà phố, từ đường, đền miếu, tổ đình, chùa chiền và hội quán. Ở Hội An, ba phong cách Việt, Hoa và Nhật phối hợp hài hòa, tạo nên phong cách đặc thù, đặc biệt trong số các công trình mang dấu ấn giao lưu Việt – Hoa địa phương, trước tiên là các hội quán, đền miếu, chùa chiền (gắn với yếu tố thiêng), sau đến là nhà ở, cửa hàng, không gian công cộng. Người Hoa Hội An phối hợp nhịp nhàng giữa truyền thống kiến trúc có từ quê nhà (vùng Hoa Nam) với phong cách bản địa vùng Hội An, giữa tổng thể kiến trúc và nghệ thuật trang trí.

- Đền miếu

Hầu hết *công trình đền chùa cổ* người Hoa và người Minh Hương ở Hội An có bình đồ xây dựng hình chữ Tam (☰) hay chữ Đinh (☷), chính điện thường có ba gian hai chái (như ở chùa Quan Âm, chùa Cẩm Hà, chùa Phước Lâm v.v...), hai bên không có tả vu hữu vu. Điểm đặc biệt nhất của phong cách kiến trúc Hoa (và cả Minh Hương) ở Hội An là kết cấu “vài (vi) trình chồng – trụ trái bí”, tìm thấy trong các công trình kiến trúc hội quán hay nhà ở dân thường ở Hội An. Nhìn chung

kiến trúc cổ ở Hội An, ngay cả ở kiến trúc do người Việt xây dựng, đều thể hiện rõ nét dấu ấn giao lưu văn hóa Việt – Hoa. Trong số ấy, kiến trúc gỗ là nổi bật hơn hết, nguyên liệu được xử lý kỹ thuật khá tốt cho nên tới nay nhiều công trình vẫn được gìn giữ khá nguyên vẹn. Theo nhiều tác giả, chùa Chúc Thánh và miếu Quan Công là hai công trình đại diện cho sự giao thoa văn hóa Hoa – Việt, trong đó phong cách trang trí Huế được hấp thụ và thể hiện khá rõ nét⁽¹⁾. Tác giả Nguyễn Phước Tương (2004: 125) nhận định: “(Đây là) một sự hòa điệu của phong cách nghệ thuật bản địa và nước ngoài tạo nên một phong cách kiến trúc Hội An độc đáo”.

Hội quán Phúc Kiến tọa lạc số 46 đường Trần Phú xây dựng vào khoảng 1697, trùng tu vào năm 1757⁽²⁾, là một trong những công trình cổ xưa nhất khu phố cổ. Nguyễn Phước Tương (2004: 225) cho rằng vào năm 1692 (thậm chí là sớm hơn) người Việt đã dựng cơ sở này bằng nhà lợp tranh đế thờ Phật, gọi tên là chùa Kim Sơn. Tương truyền người dân vớt được một tượng Phật dát vàng trôi sông, bèn dựng chùa thờ phượng. Theo thời gian chùa bị hư hại, người Hoa Phúc Kiến xây dựng lại thành miếu Thiên Hậu vào năm 1759. Năm 1918, vua Khải Định ban tặng tấm biển “Hiếu Nghĩa Khả Gia 好義可嘉”, nay vẫn được treo trang trọng trong chính điện. Hội quán Triều Châu (92 Nguyễn Duy Hiệu, còn gọi là chùa ông Bổn) xây năm 1845, trùng tu năm 1887, 1970, thờ Phục Ba tướng quân (Diệp Truyền Hoa 2004: 229). Hội quán Quỳnh Phủ xây

1. Xem thêm Nguyễn Quốc Hùng (1995: 100), Trần Thị Hoài, Nguyễn Văn Sang (2012).

2. Xem Nguyễn Quốc Hùng (1995), Nguyễn Chí Trung (2010: 140).



H113. Cổng Tam quan Hội quán Phúc Kiến ở Phố cổ Hội An
(Ảnh: Nguyễn Ngọc Thơ 2015)

năm 1875 do hai bang Hải Nam và Gia Úng cùng chung tay xây dựng, chủ thờ 108 vị Chiêu Úng Công (Diệp Truyền Hoa 2004: 229). Theo Nguyễn Chí Trung (2010: 140) thì năm xây dựng là 1891. Trong hội quán treo tấm biển Quỳnh Phủ hội quán, mẫu thư pháp là do nhà ngoại giao thời Dân quốc là Diệp Công Siêu viết, nay được gìn giữ khá cẩn thận (Lý Khánh Tân 2009: 108). Hội quán Quảng Triệu xây năm 1885, là nơi thờ Thiên Hậu, Quan Đế, Thần tài và Tiên hiền, đến năm 1915 phối thờ thêm Khổng Tử nhưng sau này thôi không thờ nữa (Nguyễn Quốc Hùng 1995: 93).

Bố cục kiến trúc Hội quán Phúc Kiến hiện nay phần lớn được xây dựng lớn vào những năm 1970-1974. Cổng Tam



H114. Cổng Hội quán Phúc Kiến trên đường Trần Phú
(Nguồn ảnh: Internet)

quan là điểm nhấn quan trọng với bảy tầng mái cong lợp bằng ngói ống men xanh gối lên nhau và dàn ra hai phía tả hữu, trông rất nguy nga (xem Nguyễn Phước Tương 2004: 226-227). Tiền điện gắn biển “Kim Sơn Tự”, trước hiên treo hai cái lồng đèn lớn, mặt trước tiền điện hai bên có hai bức phù điêu tuấn mã và đại bàng tượng trưng cho ước vọng thịnh vượng, may mắn. Bên trong tiền điện hai bên tường có hai bức phù điêu lớn, một bức tả cảnh Thiên Hậu Thánh Mẫu đang hiển linh cứu vớt thuyền dân gặp nạn ngoài biển, bức còn lại tả cảnh *Lục tánh Vương gia* (chỉ 6 vị tướng nhà Minh thuộc các họ Trương, Khâm, Chu, Huỳnh, Thuần và Thập Tam – xem Nguyễn Phước Tương 2004: 230) đang cưỡi tuấn mã xông pha nơi trận mạc.

Sau tiền điện là thiên tinh và hai dãy đồng tây lang hai bên dẫn vào chính điện phía trong. Trang trí ngay dưới mái ngói là hệ thống vò vò cua vừa mang tính nghệ thuật vừa tạo không khí linh thiêng đình miếu. Ngay phía trước chính điện là bàn hương án với tượng Thiên Lý Nhãn và Thuận Phong Nhĩ ở hai bên. Cuối chính điện chính là khán thờ Thiên Hậu với gương mặt đầy đặn, mắt phượng mày ngài, thân khoác áo bào màu vàng, tỏ lên nét đôn hậu, nghiêm trang. Hai bên các thị nữ tay cầm quạt lông đứng hầu. Trong chính điện có đặt một chiếc thuyền gỗ trên giá, mô phỏng hình dáng các thương thuyền ra vào cảng Hội An trong những thế kỷ trước.

Phần hậu điện thờ Lục tánh bằng tượng gỗ, bên trái là khán thờ Kim Hoa Nương Nương, Thai Sanh Nhị Chúa và Thai Sanh Thập Nhị Tiên Nương⁽¹⁾ (Nguyễn Phước Tương 2004: 234-235). Bên phải là khán thờ Thần tài. Phần phụ của hậu điện phối thờ những tiên hiền đã có công đóng góp xây dựng Hội quán.

Hội quán Dương Thương hay Hội quán Trung Hoa tọa lạc số 64 đường Trần Phú là nơi ngũ bang người Hoa xưa hội tụ thành nhất thể trong ứng xử với người địa phương và với chính quyền sở tại (xem mục 1.1. *Người Hoa*). Hội quán xây dựng năm 1741, là nơi thờ phượng Thiên Hậu Thánh Mẫu, hai thuộc hạ là Thiên Lý Nhãn, Thuận Phong Nhĩ, cùng các vị tiên hiền.

1. Bao gồm Trần Tú Nương, Vạn Tú Nương, Lâm Nhất Nương, Lâm Cửu Nương, Lưu Thát Nương, Nguyễn Tam Nương, Lý Đại Nương, Cao Tú Nương, Hứa Đại Nương, Tăng Ngũ Nương, Trúc Ngũ Nương, Mã Ngũ Nương (theo Nguyễn Phước Tương 2004: 235).



H115. Hội quán Dương Thương

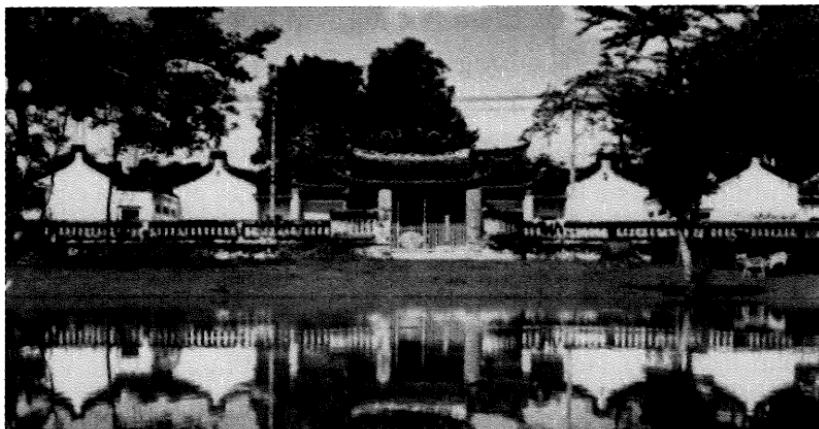
(Nguồn ảnh: Trung tâm Quản lý Bảo tồn Di sản Văn hóa Hội An)

Trên tổng thể, Hội quán Dương Thương có cấu trúc chữ Quốc, mặt tiền có cấu trúc không gian khá điển hình của kiến trúc Hoa Nam truyền thống. Mái ngói lưu li đỡ lấy bệ trang trí dáng cong hình thuyền trên bờ bắc mái, tạo nét phảng phất hình ảnh con thuyền lướt sóng đưa thương nhân Hoa Nam đến với Hội An thuở nào. Hai bên bờ tường mặt tiền trổ hai cửa sổ hình chữ nhật, thay vì đôi mắt thần hình tròn như kiến trúc điển hình người Phúc Kiến và người Triều Châu.

Nối giữa tiền điện và chính điện là hai dãy đồng tây lang, sân giữa rộng rãi dùng làm nơi sinh hoạt cộng đồng. Chính điện là một gian nhà thờ khá rộng, phía trước có kết cấu cổng, bao lam, bờ mái trang trí (cũng dáng cong hình thuyền) một lần nữa tôn tạo tính chất hướng biển và sự bay bướm của phong cách kiến trúc Hoa Nam. Trong hội quán còn tấm bia ký cổ lưu giữ ký ức lịch sử – văn hóa quan trọng của Hội An.

Hội quán Triều Châu – chùa Âm bốn, xây dựng năm 1845 tọa lạc số 175 đường Nguyễn Duy Hiệu, là một trong những di tích lịch sử - kiến trúc quan trọng của Hội An. Tính từ chùa Cầu về hướng cửa Đại, Hội quán Triều Châu nằm ở rìa phía đông của khu phố cổ, chính vì thế dân gian xưa có câu “Thượng Chùa Cầu, hạ Âm Bốn” là vậy. Theo dân gian xưa, người ta đến bốn miếu khấn cầu hay thề thốt vào ban đêm thường linh nghiệm nên gọi đây là miếu Âm Bốn (Nguyễn Văn Xuân 1996: 60). Hội quán thờ chính là thần Phục Ba (Mã Viện) với ý nghĩa cầu được hàng phục phong ba ngoài biển khơi và trong cuộc sống, có phổi thờ Thần tài và Phúc thần.

Mặt tiền Hội quán có thể nói là một “bảo tàng thu nhỏ” về nghệ thuật kiến trúc và điêu khắc Triều Châu điển hình. Bờ tường hai bên cửa chính dẫn vào trong hội quán là hai khối tranh tượng tròn (tả thanh long hữu bạch hổ), tượng trưng cho đôi mắt thần của tổng thể kiến trúc. Màu sắc chủ đạo của kiến trúc mặt tiền là màu nâu gạch, được điểm xuyết bằng lớp ngói lưu li xanh và nhiều mô típ trang trí nhiều màu (xanh, đỏ, vàng) gợi ý cầu phúc lành và may mắn trên đầu hối, thanh xà ngang và trên nóc mái. Bộ phận chính giữa của mái ngói là cấu trúc trang trí dáng cong hình thuyền, trên có trạm khắc mô típ lưỡng long tranh châu, tất cả in trên nền trời màu xanh cùng tạo nên một bức tranh nghệ thuật hết sức sống động, cầu kỳ. Bên trong hội quán, các khán thờ, những bộ khung bao lam, cột trụ v.v... được chạm trổ tinh tế, đắp nổi bằng sành sứ công phu. Ngày lễ chính trong năm là ngày 16 tháng Giêng âm lịch, người Hoa Triều Châu tổ chức lễ cúng Nguyên tiêu và lễ giỗ Tiên hiền rất long trọng.



H116-117. Hội quán Triều Châu xưa (Ảnh: Internet) và hiện nay
(Tác giả chụp năm 2016)

Hội quán Quỳnh Phủ (xây dựng năm 1875) – hội sở chung của người Hoa Hải Nam và người Gia Ứng (Khách Gia), và cũng là nơi thờ phượng 108 Chiêu Ứng Công cùng năm song hành với Hội quán Phúc Kiến trên trục đường chính (số



H118. Hội quán Quỳnh Phủ (Hải Nam)

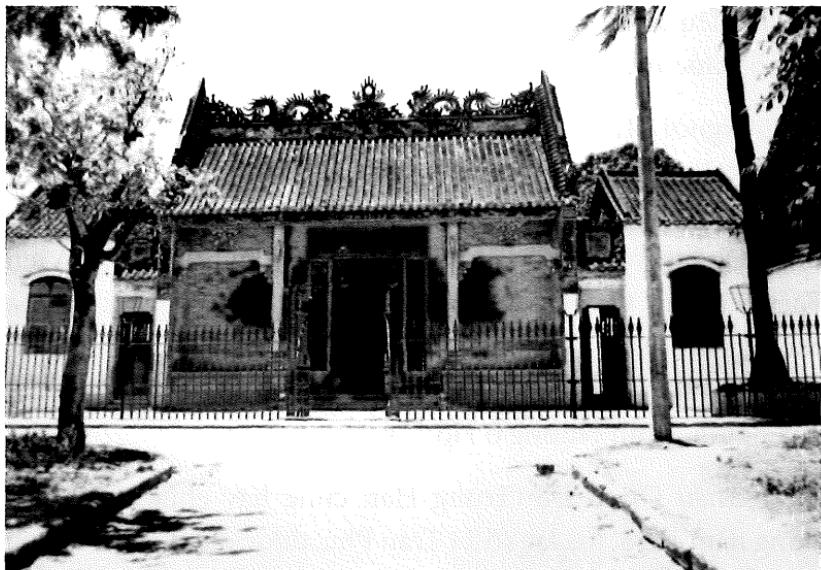
(Ảnh: tác giả chụp năm 2015)

10 đường Trần Phú). Tổng thể hội quán có hình chữ Quốc, bao gồm nhà tiền điện, chính điện và hai dãy đông, tây lang ở hai bên. Mặt tiền Hội quán dán gạch nâu dò, hai bên tường có gắn hai tấm bích họa cảnh cổ nhân vùng Trung Nguyên du hành bằng xe ngựa (hình bích họa trong các mộ táng thời Tần – Hán ở Trung Quốc). Hội quán có mái phân hai tầng, gờ nóc có dáng cong hình thuyền nhẹ nhàng, mái ngói âm dương nhuốm màu đen của thời gian được xếp thẳng tắp từ trên xuống, bờ nóc mái ít trang trí bằng các tiểu tượng hay mô típ rồng phụng như ở các hội quán khác, ngoại trừ tượng Nhật thần – Nguyệt thần và hai con quỷ long ở hai bên. Điểm nổi bật của Hội quán chính là nhà chính điện thờ Chiêu Ứng Công có phần tiền tế (võ ca), cả hai bộ phận được trang trí công phu, tinh xảo bằng nhiều tiểu tiết nghệ thuật điêu khắc và kiến trúc đặc sắc. Sân trước nhà chính điện rộng rãi, tạo không gian hòa quyện giữa

trời, đất, thần thánh và con người vào nhau như một thể thống nhất đến lạ kỳ.

Hội quán Quảng - Triệu (miếu thờ Quan Đế và 18 tiên hiền – các thương gia người Quảng Đông), xây dựng năm 1885 tại số 176 đường Trần Phú, theo nhiều ghi chép ban đầu thờ Thiên Hậu và Khổng Tử, sau chuyển thành thờ Quan Đế và Tiên hiền⁽¹⁾. Tổng thể kiến trúc vẫn chung thủy với lối “nội công ngoại quốc” tiêu biểu của người Hoa, lối trang trí nóc mái và mặt tiền hội quán rất thống nhất với phong cách Quảng Châu (tiêu biểu như Tổ Miếu ở Phật Sơn, Trần Gia Tù ở Quảng Châu) hay phong cách người Hoa ở Nam bộ (như miếu Tuệ Thành ở Quận 5, Thành phố Hồ Chí Minh, miếu Thiên Hậu Thủ Thừa Long An, miếu Thiên Hậu Thành phố Vĩnh Long, miếu Quảng Đông thị trấn Mỹ Xuyên tỉnh Sóc Trăng v.v...) (xem thêm Nguyễn Ngọc Thơ 2017a). Gờ nóc mái Hội quán bằng phẳng, trên có gắn mô típ lưỡng long triều nhật, hai bên mái nhà bố trí hai bờ tường nhô lên cao vừa tạo dáng kiến trúc vừa che chắn gió bảo vệ công trình. Phía trước cổng chính có bố trí hai khoảng không gian hai bên vừa đủ rộng để khách thập phương gấp gõ, chuẩn bị xiêm áo và lẽ vật (nếu có) trước khi vào miếu. Giống như nhiều hội quán khác, Hội quán Quảng - Triệu được trang trí tinh xảo với nhiều họa tiết, mô típ văn hóa kinh điển như các tiểu tượng trích từ các tuồng tích cổ, các mô típ rồng phượng, hoa

1. Xem website Trung tâm Quản lý Bảo tồn Di sản Văn hóa Hội An: <https://hoianheritage.net/vi/di-san-van-hoa/Hoi-quan/hoi-quan-quang-dong-chua-quang-dong-so-176-tran-phu-phuong-minh-an-156.html>.



H119-120. Hội quán Quảng - Triệu nhung năm 1930-1950
(Ảnh: Vĩnh Tân) và hiện nay (Ảnh: tác giả chụp năm 2015)

lá, vật biểu trang trí mỹ thuật v.v... Khoảng sân giữa khá rộng có hồ nước trang trí đài phun tạo thế “Cửu long vọng thiền”.

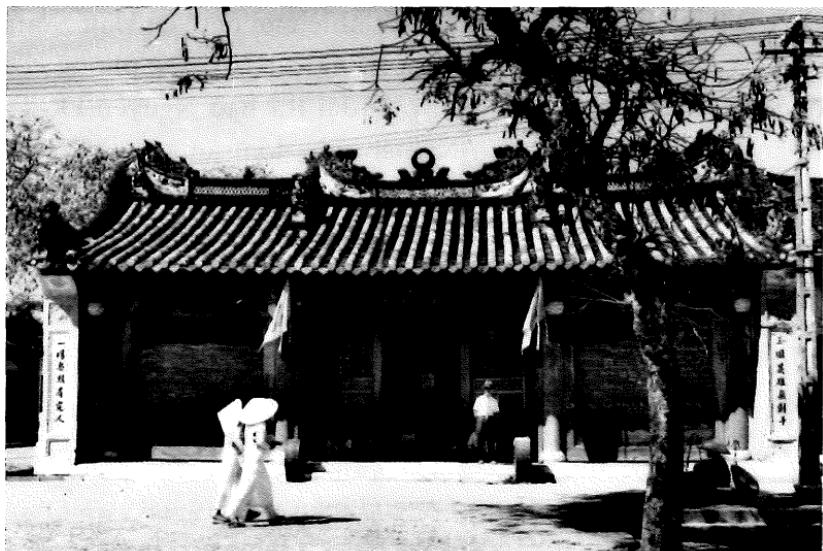
Người Minh Hương đóng góp cho Hội An đến 12 công trình kiến cổ tiêu biểu (xem mục 1.2. *Người Minh Hương*), trong đó tiêu biểu phải kể đến Minh Hương Tụ Tiên Đường, miếu Quan Công (Trường Hán cung), chùa Quan Âm, Lai Viễn Kiều và đình Văn Thánh (đình Thành Chung). Ngoài ra, các nhà thờ tộc Phạm, nhà cổ số 101 Nguyễn Thái Học, nhà cổ số 37 Trần Phú v.v... cũng được xem là những di tích quan trọng của người Minh Hương ở Hội An.

Miếu Quan Đế (Trường Hán cung hay chùa Ông) xây dựng năm 1653, tọa lạc số 24 Trần Phú, được đánh giá là di tích quan trọng bậc nhất ở Hội An. Miếu do người Minh Hương xây dựng và quản lý, được xem như biểu tượng của văn hóa Minh Hương ở Hội An. Dân Hội An xưa có câu:

“Gặp nhau trước bến chùa Ông;
Ghe lui khỏi bến, lòng còn nhớ thương”

(ca dao Hội An).

Tổng thể cấu trúc miếu có bốn kết cấu gồm tiền điện, chính điện và đông, tây lang. Kiến trúc miếu mang đậm dấu ấn văn hóa Hoa Nam, ngôi lợp âm dương, nóc mái và đầu hồi trang trí các biểu tượng rồng, quỳ long và các linh vật kinh điển. Chính điện thờ tượng Quan Công, Châu Thương và Quan Bình, hai bên có đặt hai con ngựa (bạc mã, xích thố) có kích cỡ bằng ngựa thật, tạo nên một không gian vừa huyền diệu vừa gần gũi.



H121. Trừng Hán cung – miếu Quan Đế những năm 1930-1950
(Nguồn ảnh: Vĩnh Tân)



H122-123. Trừng Hán cung – miếu Quan Đế ngày nay
(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2015)

Miếu Quan Công lưu giữ rất nhiều tài nguyên Hán Nôm qua các câu đối, hoành phi, bia ký và các bản sắc phong cổ, đặc biệt có bút tích của thân phụ đại thi hào Nguyễn Du là Xuân Quận Công Nguyễn Nghiêm lúc đóng quân ở Hội An năm 1775. Miếu Quan Công đã được cấp bằng Di tích Lịch sử - Văn hóa quốc gia ngày 29 tháng 11 năm 1991, hiện được bảo tồn nghiêm ngặt để lưu giữ và truyền bá ký ức lịch sử – văn hóa phố cổ⁽¹⁾.

Chùa Quan Âm (Thiên Đàm Lâm, Minh Hương Phật Tự), xây dựng năm 1653, tọa lạc số 7 đường Nguyễn Huệ. Chùa thờ Phật Quan âm, có giá trị lịch sử văn hóa quan trọng đối với người Minh Hương như miếu Quan Đế. Do hai cơ sở này tọa lạc sát bên nhau nên đôi khi được ghép vào chung thành miếu Quan Đế - chùa Quan Âm. Theo hoành phi trong chùa thì cơ sở này do người Minh Hương xây dựng vào năm Quý Tỵ 1653 để thờ Quan Thế âm Bồ tát và chư Phật. Tuy nhiên, ghi chép của chùa Long Tuyền thì chùa Quan Âm được xây dựng năm Kỷ Mùi 1679. Chùa Quan Âm nằm trên cùng một khu đất với miếu Quan Công, đều do người Minh Hương xây dựng, tuy trong chùa thờ Quan âm và các vị Bồ tát song xét về bản chất thì sinh hoạt ngôi chùa này vừa giống vừa khác với Phật giáo đại chúng. Ở Hoa Nam thời cuối Minh – đầu Thanh, tín ngưỡng Quan Âm có phần tách biệt với Phật giáo Bắc Tông, nó đi sâu vào dân gian và ít câu nệ kinh điển Phật giáo. Đây có lẽ là một yếu tố cấu thành sự ra đời của chùa Quan Âm trong cộng đồng Minh Hương xưa ở Hội An.

1. Tham khảo website <http://www.hoianworldheritage.org.vn/vi/news/Diem-di-tich/Chua-Ong-Hoi-An-96.hwh>



H124. Cổng chính chùa Quan Âm

(Nguồn ảnh: Internet)

Lai Viễn Kiều (hay cầu Nhật Bản), theo ước đoán được thương nhân người Nhật xây dựng vào năm 1593, xuất hiện trên bản đồ *Thiên Nam Tú Chí Lộ Đồ* (năm 1617) với tên gọi Hội An Kiều. Cuốn *Đại Nam nhất thống chí* có ghi: “Tương truyền cầu này do người khách buôn Nhật Bản bắc, dưới cầu xây đá, trên lát ván, gác mái gồm bảy gian lợp ngói”. Tác giả người Pháp Albert Sallet về sau cũng ghi chép tương tự. *Lai Viễn Kiều* có kết cấu “thượng gia hạ kiều” (phía trên là nhà, phía dưới là cầu) khá giống mô hình cầu ngói Thanh Tuyền ở Huế⁽¹⁾. Hai đầu cầu cửa phía đông có đặt tượng khỉ và chó thần với hai câu đố:

“*Thiên cầu song tinh an cấn thố;*
Tử vi lưỡng tướng định khôn thân”

1. Xem Nguyễn Phước Tương (2004: 188-189), Đăng Trường (2013: 27).



H125. Cầu Nhật Bản ở Hội An

(Nguồn ảnh: Internet)

(Dịch nghĩa: Hai tinh chó trời được yên nơi đất cẩn; Tử vi hai tướng định được chốn quê càn – Nguyễn Phước Tương 2004: 191).

Có nhiều suy đoán về sự có mặt của bộ đôi chó – khỉ thần này. Có thuyết thì cho cầu bắt đầu xây năm Thân (con khỉ), hoàn công năm Tuất (con chó); song cũng có quan niệm đây là hai linh vật trấn trạch theo quan niệm tâm linh của người xưa. Thậm chí còn có thuyết cho rằng người Nhật Bản xây cầu, dựng tượng ở Hội An là nhằm yểm trấn con quái vật Mamazu có đầu ở Nhật Bản, đuôi ở Ấn Độ Dương và lưng ở Hội An, chuyên gây động đất, núi lửa ở Nhật Bản⁽¹⁾.

1. Xem thêm Nguyễn Văn Xuân (1996: 24), Nguyễn Phước Tương (2004: 194-195), Đăng Trường (2013: 76).

Đến năm 1653, người Nhật quay về nước theo lệnh Mạc phủ Tokugawa, người Minh Hương tiếp quản và xây thêm miếu Bắc Đế ở phía tây chiếc cầu này. Dân gian gọi là chùa Cầu, song trên thực tế nó là miếu Bắc Đế trong tín ngưỡng dân gian (xem phần *Tín ngưỡng*). Miếu trải qua nhiều lần trùng tu vào các năm 1817, 1823, 1875 và 1917 (xem thêm Nguyễn Phước Tương 2004: 174-176). Cả chùa Cầu, miếu Ông Bổn và miếu Quan Đế sớm đi vào ca dao dân gian Hội An như những báu vật đầy chất thơ:

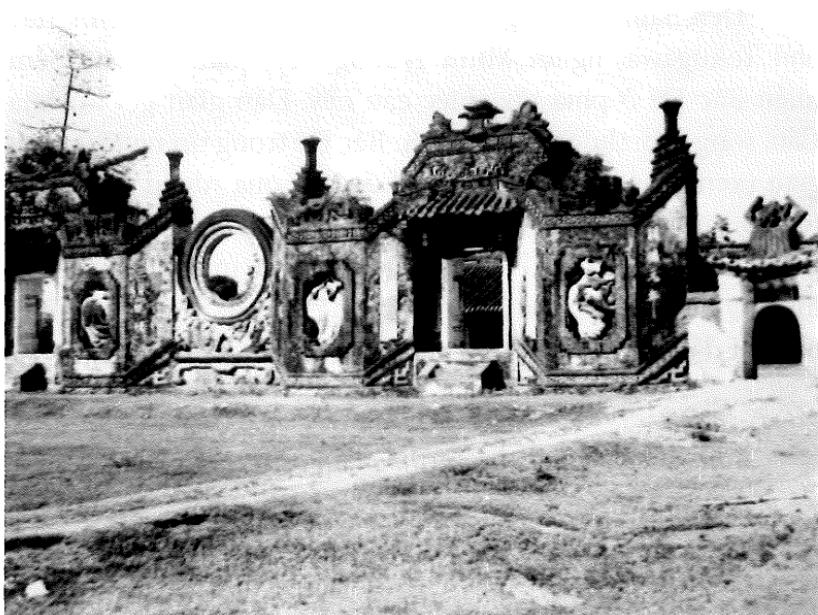
*“Chùa Cầu còn mộng còn thơ,
Chùa Ông còn đó, hương hoa vẫn còn”*

Hoặc: *“Chiều chiều lại nhớ chiều chiều;
Ai qua Phố Hội, nhớ đến Viễn Kiều thăm em”*.

Hoặc: *“Hội An đất hẹp người đông;
Nhân tình nồng hậu, lá bông đủ màu,
Đạo từ sông trước xóm sau;
Dưới thời Ông Bổn, chùa Cầu bên trên”⁽¹⁾.*

Ngoài các di tích nói trên, người Minh Hương còn để lại cho đời một số công trình văn hóa khác như chùa Bà Mụ (Cẩm Hải Nhị cung), đình Tín Nghĩa, chùa Thanh Minh, đình Văn Thánh (đình Thành Chung) v.v... *Chùa Bà Mụ* là tên tục của hai cung Cẩm Hà (thờ Bảo Sanh Đại Đế và 36 tôn thần vốn là các vị tướng thời Đông Chu được phong thần) và Hải Bình (thờ Thiên Hậu và 12 bà mụ), cũng là một di tích lâu đời, sau được người Minh Hương duy tu, gìn giữ. Điểm

1. Xem Nguyễn Phước Tương (2004: 183, 186), Trần Ánh cb. (2014: 46).



H126. Chùa Bà Mụ những năm 1930-1950

(Nguồn ảnh: Vĩnh Tân)

nổi bật của di tích này là dàn cổng nguy nga đồ sộ phía trước được tú tài khoa Hương là Trương Chí Thi tiên sinh bỏ công xây dựng vào năm 1848 dưới thời Tự Đức.

Đình Tín Nghĩa, còn gọi là miếu Tín Thiện Lộc, ban đầu do tộc (phổ) Tín Nghĩa người Minh Hương ở phía bắc Hội An xây dựng vào thế kỷ XVIII để thờ các vong linh không người hương khói, sau cúng cho làng Minh Hương (Nguyễn Phước Tương 2010: 408). Trên xà gò của đình có ghi sự kiện phồ Tín Nghĩa phụng cúng năm Thành Thái thứ 18, tức năm 1906.



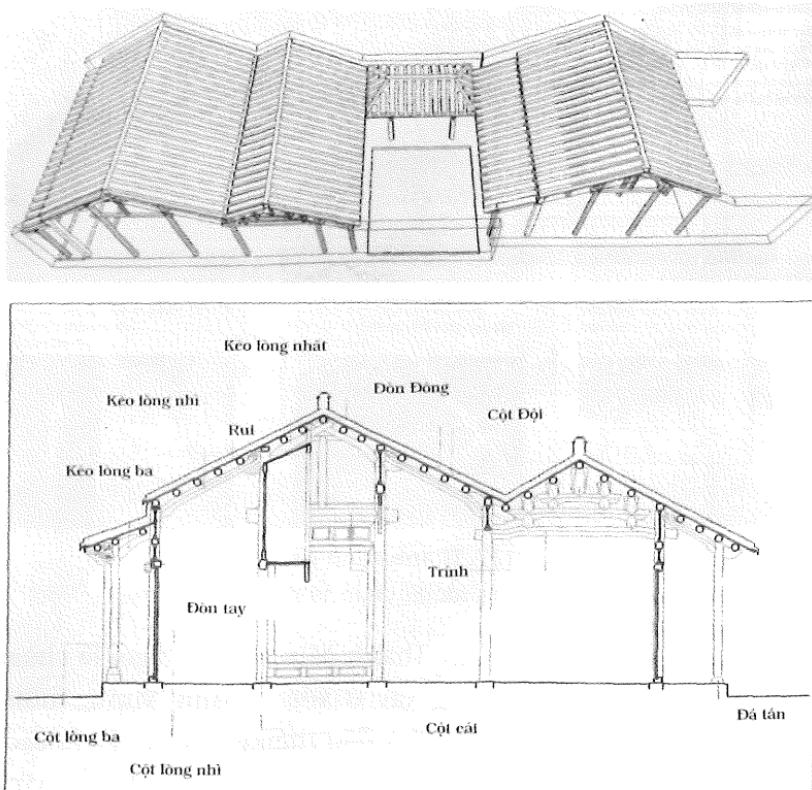
H127. Thanh Minh Từ

(Nguồn ảnh: tác giả chụp năm 2014)

Chùa Thanh Minh, hay Thanh Minh Từ, tục gọi là chùa Lân, do người Minh Hương xây ở xóm Thanh Minh, thôn Trường Lệ vào cuối thế kỷ XIX – đầu thế kỷ XX, trùng tu các năm 1917-1918 nhưng do chiến tranh đã sụp đổ hoàn toàn (Nguyễn Phước Tương 2010: 408). Trong chùa còn lưu giữ tấm bia ký do Thuấn Phu Trương Đồng Hiệp lập vào năm 1918 ghi lại sự kiện dân Minh Hương các lân Hương Thắng, Hương Định và Mỹ Nam chung sức dựng chùa dưới sự bảo trợ của nhiều cự thương tại Hội An, trong đó có ông bá hộ Tạ Phó Chi.

- *Nhà phố*

Nhà phố Hội An đại thể kết cấu mặt bằng hình ống, còn gọi là “nhà ruột ngựa” dài gần 50 mét, vừa là nơi thờ tự tổ tiên, nơi buôn bán và sinh hoạt thường nhật. Kiến trúc nhà phố Hội



H128-129. Cấu tạo bộ khung và mặt cắt nhà cổ điển hình

- nhà số 48 Trần Phú, Hội An

(Nguồn ảnh: Viện Nghiên cứu Văn hóa Quốc tế 2006: 60, 64)

An khác biệt hoàn toàn với kiểu kiến trúc nội công ngoại quốc của các hội quán, đình miếu. Kết cấu trính chồng – trụ đội⁽¹⁾ phổ biến trong các hội quán người Hoa về sau lan tỏa, ảnh hưởng đến phong cách kiến trúc nhà người Việt vùng Hội An.

1. Theo Nguyễn Quốc Hùng (1995: 132).

Bàn thờ trong nhà, bất kể người Việt, người Minh Hương hay người Hoa, đều quay vào phía trong nhà (Nguyễn Chí Trung 2005: 342), không quay ra mặt đường như ở Trung Quốc hay Đài Loan. Tổng thể không gian ngôi nhà tiêu biểu phân làm ba phần, bao gồm nhà trước dùng làm nơi tiếp khách, buôn bán, kế đến là sân thiên tĩnh đón nắng và lối đi nối với nhà sau là nơi sinh hoạt của gia đình. Sau cùng là sân sau có bố trí nhà bếp, giếng nước và nhà vệ sinh. Điều đặc biệt là mặt sau căn nhà có lối thông, có khi là con sông, có khi là con đường nhỏ.

Tuy thế, trong bức tranh kiến trúc cổ ở Hội An ta vẫn tìm thấy dấu ấn Trung Hoa qua một số kết cấu kiến trúc cụ thể như trính, thân cột, cổng tam quan, bình phong v.v... Kiến trúc hội quán người Hoa và người Minh Hương phổ biến là kiểu kết cấu trính chồng - trụ đội, thân trụ sơn son thiếp vàng vốn phổ biến ở miếu Quan Đế và chùa Quan Âm. Hội quán Phúc Kiến có tổng thể kiến trúc Trung Hoa độc đáo không lẫn vào các công trình nào khác, cổng tam quan với tám mái trùng điệp, nguy nga, đậm nét kiến trúc Hoa Nam. Chùa Chúc Thánh, chùa Phước Lâm cũng có cổng tam quan mang phong cách tương tự. Trong khi đó, chùa Quan Âm có bức bình phong điển hình phong cách Trung Hoa cổ điển (xem thêm Phùng Tấn Đông 2005: 307). Trong các công trình này, một số nguyên vật liệu ban đầu được mang từ Trung Quốc sang như kèo, cột, ngói ống men xanh, sứ men trắng v.v... (Nguyễn Quốc Hùng 1995: 80, 125, 128), song dần về sau khi trùng tu sử dụng nguyên vật liệu tại chỗ.

Kiến trúc thương điếm, nhà cổ ở Hội An có thể phân làm nhiều loại, song có chung một đặc điểm là chiều ngang hẹp

nhưng khá dài từ trước ra sau (hình chữ nhật dài, nhà ruột ngựa, nhà hình ống). Bố cục tổng thể có bốn phần gồm nhà trước (nơi giao dịch, buôn bán), trung đình (sân thiền tĩnh), nhà sau (nơi sinh hoạt, chứa hàng) và hậu đình (sân sau dành cho giếng nước, nhà bếp và nhà vệ sinh), một kiểu bố trí khá khác biệt với kiến trúc cổ cùng thời đại ở Phúc Kiến, Quảng Đông hay Đài Loan. Nhà cổ ở Hội An vừa là thương điểm, vừa là nhà ở và nhà kho chứa hàng, do vậy việc bố trí ba gian tiền, trung, hậu và cả khoảng hậu đình là có sự tính toán, hàng hóa được nhập vào từ phía sau (hậu đình), được bố trí cất giữ ở nhà sau, lần lượt được mang ra bán ở nhà trước. Nếu như mặt trước thông ra đường lớn để giao dịch thì mặt sau được chuộng nhất là kiểu quay xuống bến sông tiện cho việc vận chuyển, lưu thông hàng hóa. Kiểu điển hình nhất là nhà mặt phố rộng 10 mét, sâu 35 mét như căn số 48 đường Trần Phú chẳng hạn. Thứ hai là kiểu nhà hai tầng, diện tích mặt tiền hẹp hơn, phong cách kiến trúc phức tạp hơn như căn nhà số 80 đường Trần Phú. Thứ ba là kiểu nhà mang phong cách kiến trúc giao lưu với phương Tây, tiêu biểu là căn số 106 đường Nguyễn Thái Học.

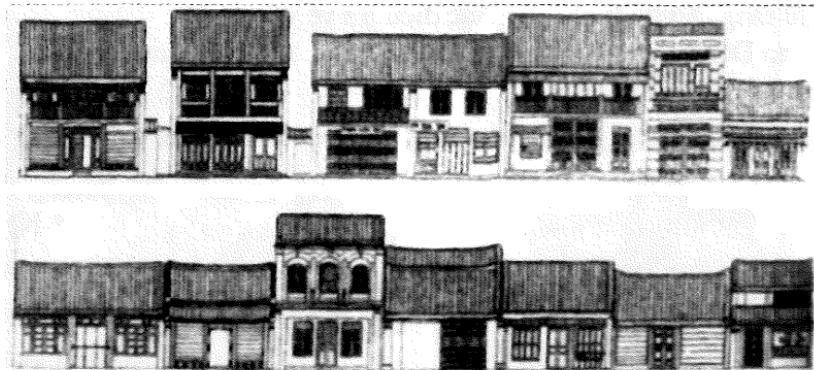


H130. Các kiểu hình dáng bờ chày nhà cổ Hội An

(Nguồn ảnh: Viện Nghiên cứu

Văn hóa Quốc tế

2006: 137)



H131-132. Mặt đứng phố cổ Hội An

(Nguồn ảnh: Viện Nghiên cứu Văn hóa Quốc tế 2006: 180)



H133. Không gian phòng khách nhà phố điển hình,

nhiệt đại cuối thế kỷ XVIII – đầu thế kỷ XIX

(Nguồn ảnh: Tettoni, Hartingh, Craven-Smith-Milnes 2007: 43;
xem thêm Ronald G. Knapp 2010: 235)



**H134. Một gian thờ ở Hội An có hai bàn thờ: bàn thờ bên trái thờ tổ tiên xa xưa từ Trung Hoa tới; bàn thờ bên phải thờ ông bà đã khuất gần nhất
(Nguồn ảnh: Tettoni, Hartingh, Craven-Smith-Milnes 2007: 48)**



**H135. Phòng khách một hiệu thuốc Bắc ở Hội An
(Nguồn ảnh: Tettoni, Hartingh, Craven-Smith-Milnes 2007: 49)**



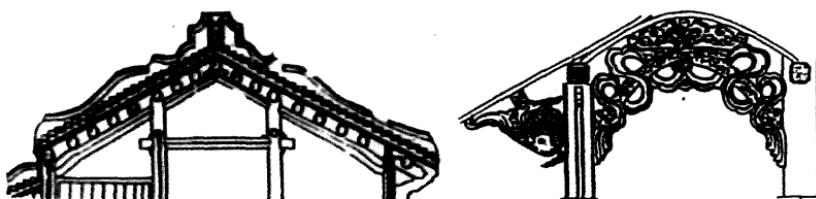
**H136. Ngôi nhà họ Trần
xây dựng năm 1802**

(Nguồn ảnh: Tettoni, Hartingh,
Craven-Smith-Milnes 2007: 46)

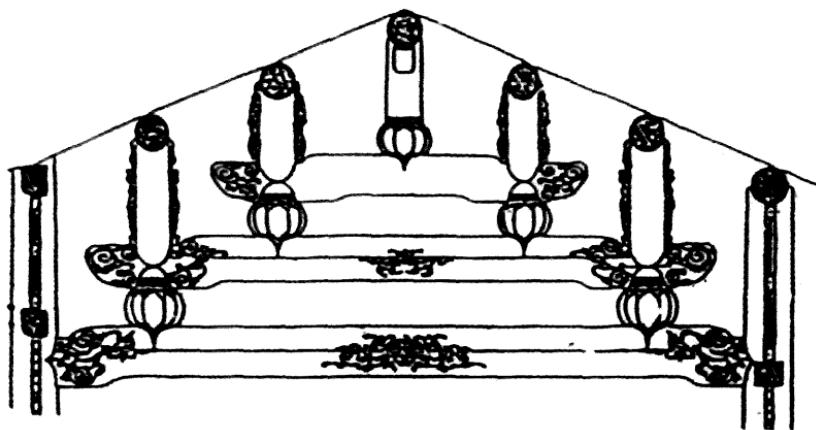
**H137. Phòng khách nhà
ông Diệp Đồng Nguyên,
một thương nhân người
Hoa Hội An, xây dựng vào
thế kỷ XIX**

(Ảnh: Tettoni, Hartingh,
Craven-Smith-Milnes
2007: 50)





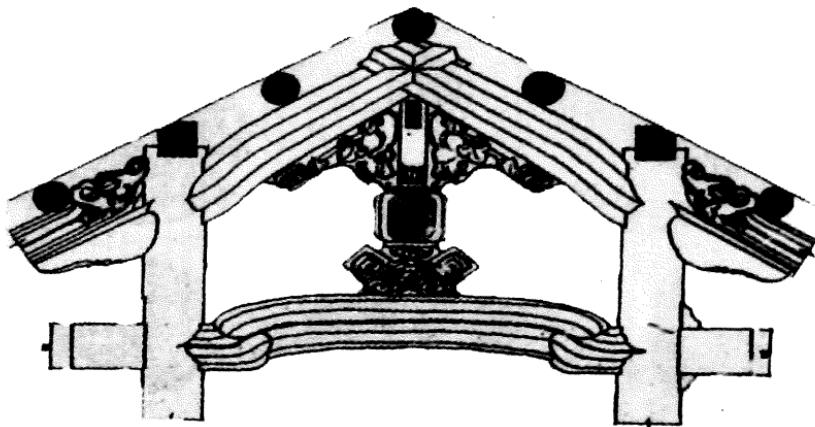
H138-139. Vì (vài) luôn và vì (vài) chồng
(Trần Ánh 2010: 243)



H140. Vì (vài) trính chồng – trụ đội
(Trần Ánh 2010: 243)

Nghệ nhân Hội An xưa thiết kế hòa hợp giữa hai loại vì của người Việt dùng trong xây dựng nhà phố là *vì kè chuyền* (*vì chồng*) và *vì vỏ cua* với hai phong cách Trung Hoa là *vì chồng rường* (*vì trính chồng – trụ đội*) phong cách Hoa Bắc và *vì kèo chồng* phong cách Hoa Nam để tạo nên phong cách Hội An độc đáo⁽¹⁾. Có thể nói, con người Hội An xưa đã hết sức tài tình để

1. Xem thêm Trịnh Cao Tường (1991: 206-207), Nguyễn Phước Tương (2004: 40), Trần Văn An (2010: 106-110), Đặng Trường (2013: 58).

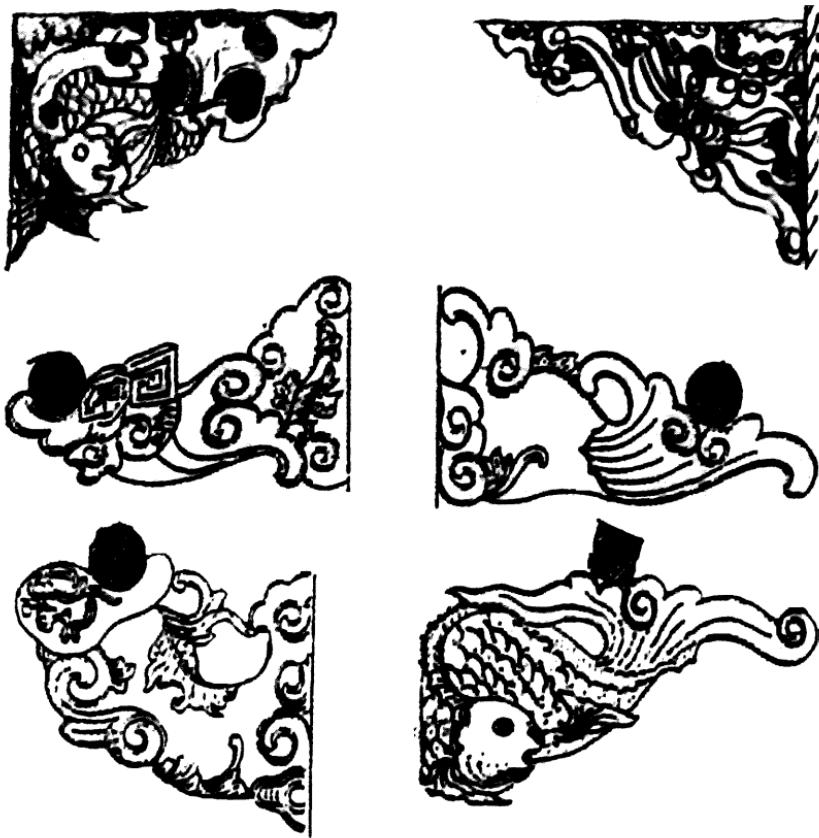


H141. Trang trí kèo trong nhà cổ Hội An
(Trần Ánh 2010: 242)

hòa quyện phong cách bản địa với yếu tố nước ngoài nhưng không để cái này triệt tiêu cái kia mà hấp thu, dung hòa giữa hai thái cực.

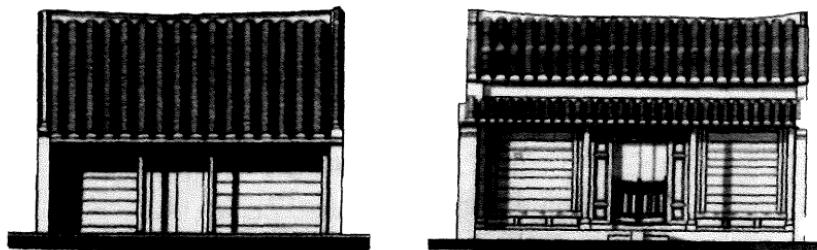
Theo ông Nguyễn Chí Trung⁽¹⁾, điêu khắc nhà cổ Hội An trở nên vững chắc theo thời gian nằm ở kết cấu chịu lực của chúng. Nhà cổ Hội An đa số làm bằng gỗ; các hệ thống cột, vòi kèo (xiên-trính), xà gỗ liên kết mộng với nhau, tạo thế chịu lực và đàn hồi. Bên cạnh đó, xung quanh mái nhà có kết cấu tường bao che quanh, được xây bằng gạch có kết cấu đặc và dày, làm tăng khả năng ổn định. Nhà cổ Hội An có kiến trúc nhà ống thấp, xây san sát nhau theo hướng “chính Nam ghé Đông (chính hướng Nam, hơi chếch hướng Đông)” đã góp phần tạo nên sự ổn định của khu phố trước thiên nhiên (xem Lao Động Xuân 2007: cinet.vn). Nghiên cứu cũng cho thấy

1. Giám đốc Trung tâm Quản lý và Bảo tồn Di tích Hội An.

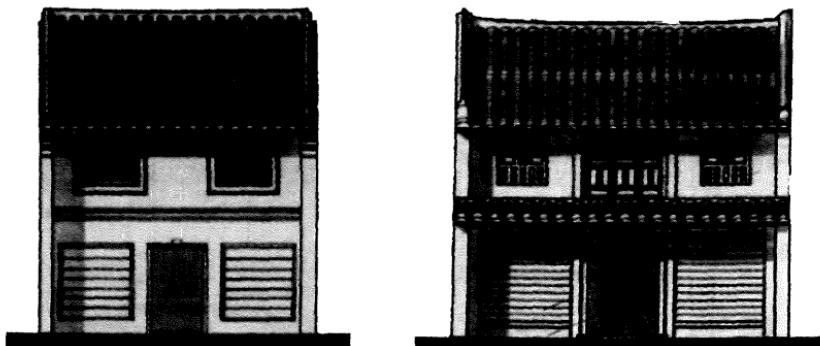


H142-144. Một số kiểu trang trí con ke, bầy hiên trong nhà cổ Hội An
(Trần Ánh 2010: 244)

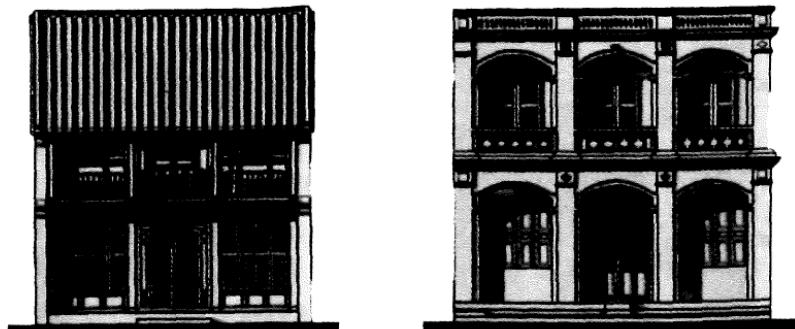
đóng góp quan trọng của làng nghề mộc Kim Bồng trong việc xây dựng đền miếu, nhà cửa, thương điếm ở Hội An. Họ đã tạo nên những công trình mang dấu ấn giao lưu văn hóa Việt – Hoa đặc sắc, một nét riêng của Hội An so với các vùng lân cận. Giáo sư người Pháp là Denys Lombas từng nhận định rằng, nếu chỉ ra một thành phố thương mại kiểu mẫu thời trung cổ ở



H145-146. Hình mặt trước căn nhà số 85 và 48 đường Trần Phú
(Hoàng Lan Tường 1998: 29; Trần Ánh 2010: 234)



H147-148. Hình mặt trước căn nhà số 67 đường Trần Phú và căn nhà
số 5 đường Nguyễn Thị Minh Khai
(Trần Ánh 2010: 234)



H149-150. Nhà số 80 đường Trần Phú và số 106 đường Nguyễn Thái Học
(Trần Ánh 2010: 234)

Việt Nam và Đông Nam Á, thì đó là Hội An (dẫn theo Nguyễn Phước Tương 2004: 46).

Qua nghiên cứu so sánh phong cách kiến trúc nhà cổ Hội An và nhà cổ ở vùng Lộc Cảng (Đài Nam, Đài Loan), tác giả Hoàng Lan Tường (1998: 13-14, 16-17) cho rằng kiến trúc Hội An pha trộn giữa hai phong cách Việt và Hoa (Phúc Kiến), trong đó dấu ấn văn hóa kinh đô Huế là đậm nét hơn cả. Ở một khía cạnh khác, gian thờ tổ tiên ở Hội An khá kín đáo, bài vị thường hướng vào trong nhà, chứ không quay ra mặt đường như ở Trung Quốc và Đài Loan. Phải chăng đây là một sự sắp đặt có chủ đích, bởi Hội An là một cảng thị buôn bán với quốc tế (hướng ngoại) được cân bằng hài hòa với một tâm thức thiêng hướng nội (thể hiện qua tục thờ tổ tiên)?

Bảng hiệu thương điếm cũng là một điểm nhấn của giao lưu văn hóa ở Hội An. Người Hội An xưa và nay rất coi trọng bảng hiệu, họ trang trí rất cầu kỳ, viết bằng chữ Hán lẫn chữ Việt nhưng mang tính nghệ thuật. Tên chữ Hán viết theo lối chân phương thể hiện khí sắc thanh thoát. Một phần tên hiệu mang từ Trung Hoa sang (như Thái Vĩnh Xương, Cẩm Thạch, Tường Lan, Tấn Ký, Vạn Bửu, Thuận An đường, Quận Thắng...), một số khác được đặt tên tại Hội An với ước vọng an lành, hòa hợp (như Hòa An Đường, Chấn Nam Hưng, Bảo An Long, Nam Phát, An Thái). Bảng hiệu mỗi cái một quy cách, kích cỡ, lối trang trí nhưng có chung một quy tắc, đó là sự lựa chọn kích thước trong các “cung tốt” theo kinh nghiệm nghề mộc truyền thống. Các bảng hiệu được trang trí hoa dây, lá ngọc, hồi văn hay lưỡng long tranh châu, chim hạc, xung quanh có hoa vải đỏ; một số làm bằng bê tông đắp nổi trên

tường, xung quanh trang trí một hay nhiều đường chỉ và hôi văn. Khi treo bảng hiệu có tục coi ngày giờ cẩn thận, xem ngày, giờ và chọn người chủ tể. Lễ vật thường có hoa, quả, trầu, cau, rượu, xôi, gà, thịt, vàng bạc, hương trầm và tờ giấy đỏ vẽ chữ “khai trương hồng phát”. Hằng năm, bảng hiệu buôn được lau sạch bằng khăn thấm rượu, không được dùng vật bẩn và không sơn phết lại. Trong các ngày lễ Tết, bảng hiệu được trang trí hoa vải đỏ, bên dưới dán nhiều tờ xuân liên mang nội dung cầu chúc buôn may bán đắt, xuất nhập bình an. Hiện có khoảng 75 bảng hiệu cổ được gìn giữ cẩn thận, trong đó có nhiều bảng hiệu đã gần 200 năm tuổi⁽¹⁾.

Tóm lại, theo sơ đồ cấu trúc *nong – sâu* giữa cái thiêng (tâm linh), cái phi vật thể và cái vật thể thì những biểu hiện vật chất của văn hóa người Hoa và Minh Hương ở Hội An được xem như những sắc thái nổi lên trên bề mặt của một truyền thống văn hóa có chiều sâu. Ở chừng mực nào đó, chúng cũng có thể xem như những mảnh ghép có cấu trúc của những ý tưởng văn hóa được “vang vọng” vào thế giới vật chất, hoặc giả có thể nói những sắc thái vật chất trong trường hợp này chính là sự kết tinh của những ý tưởng có chủ đích ở những cộng đồng thiểu số đang nỗ lực tìm kiếm phương thức sống hài hòa giữa sự hòa nhập kinh tế – xã hội và giữ gìn bản sắc văn hóa. So với các bình diện tâm linh và phi vật thể, văn hóa vật thể phản ánh sự gấp gẽ, tương tác và phối hợp nhịp nhàng giữa hai thành phần xã hội tinh anh, trí thức và thường dân, bởi lẽ người thường dân sáng tạo ra vật chất trước hết là vì nhu cầu thực tiễn của họ (như cái ăn, cái mặc, loại hình kinh doanh

1. Xem thêm Bùi Quang Thắng (2005: 45), báo *Lao Động Xuân* (cinet.vn).

buôn bán v.v...), rồi trên nền tảng ấy thành phần trí thức, tinh anh mới “thiết kế” mô hình và sắc thái để kết nối và chuyển tải các thông điệp từ trong thế giới phi vật thể (bao trùm cả tâm linh) thành một hệ thống tương tác nồng – sâu. Kiến trúc đèn miếu, hội quán, trang phục, ẩm thực v.v..., một mặt đáp ứng các nhu cầu cơ bản của đời sống, song ở người Hoa và người Minh Hương Hội An luôn có sự lựa chọn văn hóa sao cho chúng phản ánh được nhiều nhất chiều sâu bản sắc văn hóa tộc người, phần nào đó chúng chịu tác động trực tiếp (hoặc gián tiếp) các quá trình chuẩn hóa văn hóa trong lịch sử.

THAY LỜI KẾT

ĐẶC ĐIỂM VĂN HÓA NGƯỜI HOA VÀ NGƯỜI MINH HƯƠNG TRONG QUÁ TRÌNH GIAO LƯU VĂN HÓA Ở HỘI AN

Xem xét khía cạnh giao lưu văn hóa Việt – Hoa – Minh Hương trong lịch sử, ta có thể bắt đầu từ các chiều kích chủ thể, không gian và thời gian văn hóa, trong đó yếu tố chủ thể văn hóa cùng với những động năng đặc biệt của thành phần thống lĩnh cộng đồng được đánh giá là đóng vai trò chủ đạo. Phần nội dung dưới đây không nhằm đến đặc điểm nội tại của truyền thống văn hóa người Hoa và người Minh Hương ở Hội An mà chỉ xem xét dấu ấn của chúng trong quá trình giao lưu tiếp biến văn hóa với người Việt địa phương.

Về mặt *chủ thể văn hóa*, có thể thấy giao lưu văn hóa Việt – Hoa – Minh Hương ở Hội An xuyên suốt từ thế kỷ XVII cho đến nay diễn ra trong bối cảnh chung của giao lưu văn hóa Việt Nam – Trung Hoa xuyên suốt lịch sử đất nước từ đầu Công nguyên. Trong mối quan hệ giao lưu văn hóa Việt Nam

– Trung Hoa, văn hóa Trung Hoa đóng vai trò nguồn phát, nguồn truyền bá, văn hóa Việt Nam giữ vị trí nguồn thâu nhận và chuyển hóa văn hóa. Còn trong trường hợp Hội An, văn hóa người Việt địa phương đóng vai trò trung tâm, văn hóa người Hoa và người Minh Hương giữ vị trí ngoại vi. Ở bất cứ trường hợp nào, trung tâm có sức hút mạnh hơn, có khả năng dung hòa và tái tạo diện mạo văn hóa mới mang tính định hướng cao hơn sau quá trình giao lưu – tiếp biến văn hóa⁽¹⁾. Nhờ vậy, văn hóa Hội An đạt được tính đa dạng và đặc thù so với các địa phương xung quanh (nhất là so với vùng văn hóa Huế lân cận), mang dáng dấp của một trung tâm giao lưu văn hóa cổ điển ở châu Á (thời trung – cận đại). Ngược lại, các vùng (nhóm) ngoại vi cũng có động năng riêng của mình (tuy không mạnh mẽ như ở vùng trung tâm), bằng năng lực trí tuệ của tầng lớp quý tộc, tinh anh và sự đồng thuận của người dân, vùng ngoại vi vẫn có thể tự xây dựng cho mình một bản sắc văn hóa riêng trên nền tảng chia sẻ chung với vùng trung tâm những phôi cảnh cơ bản (xem thêm Phí Hiểu Thông 2009). Xem xét mối quan hệ văn hóa Việt Nam – Trung Hoa xuyên suốt lịch sử, tác giả FitzGerald (1972) nhận định người Việt Nam (trong quan hệ so sánh với nhà nước Nam Chiếu ở vùng Vân Nam hiện nay) chủ động tiếp nhận tinh hoa văn hóa Trung Hoa rồi sau đó tiếp tục chủ động dung hòa, xây dựng bản sắc riêng của mình vừa giống vừa khác với Trung Hoa, song điều đặc biệt quan trọng là với diện mạo văn hóa mới ấy, họ đủ súc để chống lại sự xâm thực văn hóa từ Trung Hoa. Trong khi đó, nhà nước Nam Chiếu một mực cự tuyệt tinh hoa văn hóa Trung Hoa để

1. Theo quan điểm Ngô Đức Thịnh (2010: “Lý thuyết “Trung tâm và ngoại vi” trong nghiên cứu không gian văn hóa”, www.ncvanhoa.org.vn).

rồi dẫn tới kết cục khi va chạm (vì nguyên do chiến tranh và giao lưu văn hóa cưỡng bức), họ không đủ hiểu biết văn hóa Trung Hoa và không đủ sức để kháng để chống lại quá trình xâm thực ấy.

Trở lại trường hợp người Hoa và người Minh Hương Hội An cũng vậy, họ vừa chủ động vận động hòa nhập văn hóa vào xã hội Việt Nam một cách tự nhiên (và cũng là để hiểu văn hóa Việt và tự xây dựng cho mình sức đề kháng văn hóa⁽¹⁾), song vẫn có những động năng đặc biệt để giúp từng nhóm cộng đồng duy trì yếu tố bản sắc nhóm tộc người của riêng mình.

Qua khảo sát di sản văn hóa Hoa và Minh Hương trong bức tranh giao lưu văn hóa Việt – Hoa ở Hội An cho thấy các cộng đồng này rất chú trọng các mối quan hệ luân lý – xã hội từ gia đình, dòng tộc đến quốc gia đại sự, theo đó trật tự tôn ti và quan niệm vạn vật dung nhât được đề cao. Ở chừng mực nhất định, các hình diện cụ thể của đời sống xã hội người Hoa (và người Minh Hương) chứa đựng nhiều diễn ngôn hồn hợp giữa tri thức dân gian có từ cổ xưa là hành trang mang theo lúc di cư sang Việt Nam và tri thức ứng xử với bối cảnh xã hội thực tiễn tại Hội An. Theo đó, những ký hiệu văn hóa được các nhà nước phong kiến và trí thức nuôi dưỡng và gieo cấy trong từng khía cạnh của đời sống xã hội vốn mang đậm chất Nho giáo (tính tôn ti trật tự xã hội, ý thức tộc người, sự đề cao các giá trị phẩm hạnh theo Nho giáo v.v...), được các thế hệ con người Hội An gìn giữ thông qua các nghi thức, nghi lễ thiêng như là linh hồn của các hoạt động sống, thậm chí giữ vai trò chi phối

1. Vận dụng quan điểm của FitzGerald (1972).

luôn đối với các diễn ngôn về gia đình, dòng tộc. Qua quá trình thông hôn, một phần cấu trúc chiều sâu tâm thức ấy dung hòa và thẩm thấu vào dòng văn hóa người Việt địa phương, diễn hóa thành văn hóa người Minh Hương. Bên ngoài cấu trúc cái thiêng được gìn giữ cho riêng mình, tất cả các mặt đời sống xã hội dường như đều lan tỏa và chan hòa vào nhau với cộng đồng sở tại (dĩ nhiên với những mức độ cao, thấp khác nhau tùy nhóm và tùy khía cạnh). Theo Clifford Geertz (1973), văn hóa là yếu tố quan trọng để hiểu biết một xã hội, một cộng đồng người, song văn hóa không hoàn toàn đồng nhất với các thực hành sống vốn là thứ dễ thể hiện ra bên ngoài, văn hóa gắn sâu hơn với ý thức / tâm thức ẩn thị được chia sẻ toàn cộng đồng, cái kiến tạo nên các thực hành sống. Còn theo Melissa Brown, giữa ý thức (ideas) và thực hành văn hóa (practices) luôn tồn tại một khoảng trống để các trí thức cộng đồng có thể điều chỉnh cân bằng giữa bản sắc và dung hợp văn hóa. Bằng cách này, các cộng đồng có thể duy trì trạng thái dung hợp, giao thoa văn hóa (acculturation) hơn là trạng thái đồng hóa văn hóa (assimilation) (Brown 2007: 92, 93).

Thực vậy, bảo văn hóa người Hoa và người Minh Hương đang dung hòa vào văn hóa người Việt ở Hội An, điều này không sai; tuy nhiên, trong bức tranh giao lưu – tiếp biến văn hóa phố Hội thật không khó để nhận diện bản sắc văn hóa của họ. Trong cấu trúc trong – ngoài của văn hóa truyền thống ấy, lớp bên ngoài là diễn ngôn tri thức dân gian ứng xử với xã hội (sự san sẻ, khoan dung văn hóa, hoặc văn hóa ứng xử với môi trường tự nhiên như ăn, mặc, ở), trong khi ở bên trong là sự thắt chặt và không ngừng củng cố các thiết chế văn hóa gia

đình, dòng tộc, bang hội và cộng đồng tộc người (thông qua các lễ tục mang tính thiêng), hình thành nên một “thế trận” chặt chẽ giữa ba trụ cột chính: thân minh – kỷ cương gia đình dòng tộc – quyền năng lãnh đạo của tầng lớp tinh anh và trí thức bản tộc. Điều đáng chú ý là tầng lớp tinh anh và trí thức bản tộc đã biết học cách để linh động điều chỉnh độ khép – mở miễn sao đạt được sự cân bằng hài hòa về bản chất. Đó chính là thế “nội kết ngoại tung” (gắn kết bên trong, thả lỏng bên ngoài) vốn dĩ có truyền thống mấy trăm năm qua trong giới thân sĩ Trung Hoa, nay một lần nữa phản ánh rõ nét trong văn hóa người Hoa Hội An cũng như nhiều địa phương khác ở Nam bộ (xem thêm Nguyễn Ngọc Thơ, Nguyễn Thị Nguyệt 2018). Để củng cố và phát triển ý thức tộc người, họ lấy hình ảnh thần thánh làm kết tinh của sự đoàn kết, làm biểu tượng toàn cộng đồng được thúc ước qua nghi lễ, từ đó xây dựng các sinh hoạt văn hóa để kiến tạo kinh nghiệm chung được chia sẻ. Tục “đoàn bái” ngày đầu Tết Nguyên đán kể trên là một thí dụ điển hình, ở thời điểm của sự đoàn viên gia đình – dòng tộc (ngày mồng một Tết âm lịch), người Hoa Hội An tế tựu về hội quán trước để tế bài thần linh sau là để củng cố, gắn kết nhóm tộc người. Văn hóa gia đình – dòng tộc hòa quyện với thế giới thần linh và tinh thần cộng đồng không ngừng được thúc đẩy qua nghi lễ chung, dưới sự dẫn dắt của trí thức bản tộc. Trong một nghiên cứu khác ở thành phố Cà Mau (tỉnh Cà Mau), chúng tôi cũng nhận diện trường hợp tương tự. Người Hoa Triều Châu ở địa phương đã chủ động gia tăng nghi lễ Thiên Hậu để kết nối tín ngưỡng cộng đồng với văn hóa gia đình dòng tộc vì mục đích hòa nhập xã hội. Ngoài nghi lễ chính tổ chức thường niên là Lễ đản sinh Thiên Hậu ngày 23 tháng 3 âm lịch, người Hoa

Cà Mau tổ chức thêm nghi lễ tống tiễn Thiên Hậu về trời ngày 24 tháng Chạp (sau lễ đưa ông Táo của người Việt một ngày) và nghi lễ cung nghinh Thiên Hậu hồi cung đêm mồng ba Tết. Tầng lớp trí thức và tinh anh người Hoa địa phương đã kiến tạo thêm hai lớp diễn ngôn mới gắn với hai nghi lễ ấy. Bà Thiên Hậu đã đóng vai trò của một Thiên quan (giống ông Táo), phải về trời để báo cáo từ trước Tết (ngày 24 tháng Chạp); đồng thời bà cũng tranh thủ “sum họp gia đình” ở bản xứ xuyên suốt ba ngày Tết (giống tục rước tổ tiên về ăn Tết của người Việt), do đó người Hoa Cà Mau chỉ có thể đón tiếp bà hồi cung từ tối mồng ba Tết. Có thể thấy, ở cả *tục đoàn bái* ở Hội An và *tục tống tiễn – nghênh đón thần minh* ngày Tết ở Cà Mau đều chia sẻ hai nét văn hóa tiêu biểu của người Hoa Việt Nam: tâm thế “nội kết ngoại tùng” và sự gắn kết chặt chẽ ba trụ cột thần minh – dòng tộc – cộng đồng. Bí quyết để thực hiện thành công cả hai phương châm ấy chính là tính tôn ti trật tự (sẵn có từ truyền thống chuẩn hóa văn hóa) và vai trò lãnh đạo, dẫn dắt của trí thức, tinh anh trong cộng đồng (di sản của truyền thống thân sĩ địa phương người Hoa suốt nhiều thế kỷ qua⁽¹⁾).

Năm giữ vị trí trung gian giữa hai đầu cấu trúc trong - ngoài ấy là người Minh Hương, họ không đóng đúc về số lượng, song đã đóng vai trò xúc tác, kết nối hết sức hoàn hảo xuyên suốt lịch sử. Và như là hệ quả tất yếu của mối quan hệ trung tâm – ngoại vi, cộng đồng người Minh Hương dịch chuyển gần hơn và dung hòa gần như hoàn toàn vào văn hóa người Việt, kéo

1. Xem thêm Phí Hiếu Thông 2009: *Thân sĩ Trung Quốc*, Triệu Húc Đông, Tân Chí Kiệt dịch), Bắc Kinh: Nhà sách Tam Liên Sinh hoạt – Đọc sách – Tân trí phát hành.

văn hóa người Hoa Hội An cũng theo vào. Dấu hiệu nhận diện văn hóa người Minh Hương, giống như người Hoa, không gì khác hơn vẫn là những nghi thức mang tính thiêng (tín ngưỡng - phong tục) dù sắc thái của chúng đã ít nhiều nhuốm màu văn hóa người Việt. Nguồn lực phối hợp tinh hoa văn hóa Việt, Hoa và mối quan hệ gần gũi với cả hai nhóm tộc người này đã tạo cho người Minh Hương một thế đứng ổn định (xem thêm Charles Wheeler 2015). Trong sự lựa chọn thần minh làm đại diện, người Hoa Hội An chọn biểu tượng chúa đựng bản sắc Hoa đậm đặc hơn là bà Thiên Hậu (chính thờ ở Hội quán Trung Hoa và Hội quán Phúc Kiến) trong khi người Minh Hương chọn biểu tượng Quan Đế (miếu Quan Công/Trùng Hán cung) vốn đã thâm thấu và tăng quyền trong văn hóa Việt Nam xuyên suốt mấy thế kỷ qua (xem thêm Nguyễn Ngọc Thơ 2017b).

Về mặt *không gian văn hóa*, giao lưu văn hóa Việt – Hoa – Minh Hương ở Hội An mang tính cục bộ địa phương, được hình thành và phát triển theo chiều kích thịnh vượng của hoạt động kinh tế ngoại thương từ thế kỷ XVII đến thế kỷ XIX. Nói cách khác, giao lưu văn hóa đa tộc người tại đây là hệ quả kéo theo của hoạt động kinh tế, cho thấy sự tương thuộc, và ở chừng mực nhất định là sự phụ thuộc, của động năng văn hóa vào động năng kinh tế. Pierre Bourdieu (1930-2002) từng khẳng định trường lực kinh tế (economic fields) có sức mạnh chi phối trường lực văn hóa (cultural fields), nó hoàn toàn đúng với Hội An ở giai đoạn đầu và giai đoạn thịnh vượng thế kỷ XVIII – đầu thế kỷ XIX. Một khi vai trò cảng biển quốc tế dời từ Hội An về Đà Nẵng, sự tuột dốc của thương mại hàng hải đã kéo theo các sinh hoạt văn hóa ở Hội An lắng dịu xuống,

đó là lúc di sản văn hóa và giao lưu đa văn hóa được nhận diện rõ nét nhất, bởi sau quá trình giao lưu, tinh hoa văn hóa tha nhân đã được các cộng đồng hấp thu, dung hòa và tái tạo thành những thực hành văn hóa mới (đặc biệt là trong văn hóa chủ thể người Việt Hội An), tự thân nó có sức sống mà không quá lệ thuộc vào sức mạnh kinh tế nữa. Chẳng hạn, sự thâm thú vị của món ăn người Hoa, người Minh Hương vào nghệ thuật ẩm thực Hội An hay các trò chơi dân gian mang tính kết hợp giữa tri thức và nghệ thuật là các thí dụ điển hình, ngay khi sức mạnh kinh tế không còn nữa thì chúng vẫn tồn tại và được bảo vệ như di sản văn hóa, tiếp tục có sức sống trong xã hội mới. Có thể thấy, ở thời điểm hiện tại, di sản giao lưu đa văn hóa và tính đặc thù của Hội An (so với các vùng lân cận) được nhận diện là nguồn lực kinh tế mới – kinh tế du lịch của phố cổ. Hay nói khác đi, di sản văn hóa và giao lưu văn hóa tộc người ở Hội An đã và đang được “hàng hóa hóa”, nhờ vậy chúng thúc đẩy kiến tạo nên động năng kinh tế mới, lúc này chúng đòi hỏi cần có năng lực quản lý tốt để động năng này không quay trở lại chi phối văn hóa như đã từng xảy ra mấy thế kỷ trước đây.

Thêm vào đó, Hội An với tư cách là một cảng thị mang tính tự phát (so với địa phương Đà Nẵng lân cận được triều đình Huế quy hoạch phát triển), vai trò của triều đình trung ương chỉ dừng lại ở khía cạnh hành chính (quản lý xuất nhập cảnh, quản lý hộ tịch, thu thuế v.v...), các sinh hoạt văn hóa hoàn toàn mang tính tự phát và tính bình dân. Từ đó kéo theo *tính thuận phác* trong hoạt động giao lưu văn hóa các tộc người ở Hội An (xem thêm Bùi Quang Thắng 2005: 102-103). Nói cách khác, quá trình ấy diễn ra một cách tự nhiên theo quy luật cung - cầu, mang tính hữu cơ và tính hệ thống. Do thiếu vắng

vai trò của nhà nước trung ương trong định hướng, tổ chức và quản lý các quá trình giao lưu văn hóa, tầng lớp quý tộc và trí thức cộng đồng (trí thức địa phương, ban trị sự các bang hội, thương nhân v.v...) trở nên năng động và linh hoạt hơn trong các quá trình ấy.

Về mặt *thời gian văn hóa*, giao lưu văn hóa Việt – Hoa (và cả Minh Hương) ở Hội An là một lát cắt lịch sử ngắn (từ thế kỷ XVII đến nay), song ở chừng mực nhất định nó chứa đựng đầy đủ tính lịch sử. Văn hóa Hội An chứa đựng nhiều tầng lớp khác nhau, mỗi tầng lớp là một lát cắt nhỏ của lịch sử (giai đoạn giao lưu với Nhật Bản; giai đoạn người Nhật rút đi, người Hoa thay thế người Nhật; giai đoạn hình thành Minh Hương xã; giai đoạn suy yếu của hoạt động thương mại v.v...). Trong các quá trình lịch sử ấy, sự hình thành và phát triển của người Minh Hương và văn hóa Minh Hương có thể được xem như “chiếc xương sống lịch sử” của tổng thể quá trình, trong đó sự hình thành Minh Hương xã vào giữa thế kỷ XVII đánh dấu sự khởi đầu quá trình giao lưu văn hóa Việt – Hoa ở Hội An. Đến khi danh từ Minh Hương (明香) chỉ hương hỏa nhà Minh được thay bằng danh từ Minh Hương (明鄉) để chỉ làng của những người có tổ tiên gốc nhà Minh từ Trung Hoa vào thời Minh Mạng, quá trình giao lưu văn hóa đã đạt đến đỉnh điểm, đó là lúc văn hóa người Minh Hương và người Hoa dịch chuyển mạnh hơn để dung hòa vào dòng chảy chung của văn hóa người Việt (xem thêm Charles Wheeler 2015: 157). Như một minh chứng cụ thể, nếu như giữa thế kỷ XVII nhà sư Thạch Liêm Thích Đại Sán từng viết trong cuốn *Hải Ngoại Ký* sự rằng phong cách Hội An không khác phong cách “tiền triều” nhà Minh thì đến năm 1835, cử

nhân Thái Đình Lan sau khi bị trôi dạt trên biển từ Hoa Nam đến Quảng Ngãi, đã đến tận mắt chứng kiến Hội An và thốt lên rằng người Hoa (Phúc Kiến) ở đây có các tục thờ “khác lạ” với người Phúc Kiến ở quê nhà (xem Thái Đình Lan 1959; dẫn lại trong Charles Wheeler 2015: 145).

Tóm lại, trong cấu trúc *thiêng – phàm* của tổng thể sinh hoạt văn hóa truyền thống ở Hội An, người Việt với truyền thống tư tưởng xã hội khá ổn định (Nho-Phật-Đạo đồng nguyên, song hành cùng tín ngưỡng tổ tiên)⁽¹⁾ dường như tiếp nhận sâu sắc hơn các *bình diện xã hội* và *đời sống thế tục* của cộng đồng người Hoa và người Minh Hương (ẩm thực, kiến trúc, kỹ nghệ sản xuất hàng thủ công, tổ chức thương mại, văn nghệ dân gian, trò chơi dân gian v.v...), trong khi *bình diện cái thiêng* và các thiết chế văn hóa – xã hội gắn mật thiết với *cái thiêng* vẫn được hai cộng đồng người Hoa, người Minh Hương gìn giữ và phát huy thành vốn văn hóa riêng của cộng đồng mình (chẳng hạn Minh Hương Tụy Tiên Đường và tục thờ Tiên hiền; các hội quán người Hoa với hệ thống thần minh riêng v.v...). Đương nhiên đặc điểm này chỉ mang tính tương đối, bởi người Việt chia sẻ với các cộng đồng còn lại ở tín ngưỡng tổ tiên, tín ngưỡng Quan Công và Phật giáo, do đó cả ba nhóm cộng đồng khá giống nhau trong các hoạt động văn hóa gắn với gia đình – dòng họ (thờ tổ tiên, thiết chế từ đường), cùng sinh hoạt chung ở miếu Quan Công (chùa Ông, do người Minh Hương quản lý) và cùng chia sẻ hệ thống các chùa chiền Phật giáo địa phương (chùa Chúc Thánh, chùa Phước Lâm v.v...).

1. Tham khảo Trần Ngọc Thêm (2001).

Văn hóa là vốn sống của một dân tộc, là sự kết tinh của tri thức theo không gian và thời gian. Văn hóa không chỉ thể hiện ra thành những thực hành xã hội đơn thuần mà cái cốt lõi của nó nằm ở cấu trúc tầng sâu của hình thái ý thức; do vậy chỉ quan sát những thể hiện thường nhật của đời sống thế tục không thôi là chưa chuẩn xác. Bởi lẽ, ở thời kỳ tiền hiện đại, các cộng đồng tộc người (đặc biệt là người Hoa) sớm xác định *hệ thống các ký hiệu văn hóa và lễ nghi thiêng* là hai thứ “vũ khí” tối quan trọng, khi hòa quyện hai thứ ấy vào nhau ắt sẽ tạo ra sự cộng cảm chung, họ nhờ theo đó mà củng cố ý thức tộc người. Cho dù chỉ là cộng đồng thiểu số đóng vai trò ngoại vi, và cho dù các mặt của đời sống xã hội có dung hòa (hoặc tan chảy) vào dòng chủ lưu của dân tộc chủ thể đi nữa thì linh hồn ý thức tộc người vẫn được gìn giữ bởi cấu trúc chiều sâu ấy chính là thành trì khó xâm phạm.

Hội An với hơn 400 năm lịch sử với bao biến cố thăng trầm vẫn giữ cho mình một sắc thái văn hóa độc đáo. Hội An độc đáo vì là nơi diễn ra các quá trình giao lưu văn hóa tự phát, được khởi xướng từ trường lực kinh tế, là nơi người Hoa với vị trí là cộng đồng thiểu số học cách lựa chọn con đường văn hóa cho riêng mình thông qua việc duy trì trạng thái cân bằng giữa ý thức / tâm thức văn hóa và thực hành văn hóa, giữa cấu trúc chiều sâu của ý thức và thực hành văn hóa thể hiện ra bên ngoài. Họ học cách gìn giữ hệ thống các ký hiệu văn hóa (qua thiết chế gia đình – dòng tộc, qua các biểu tượng...), tận dụng các nghi thức thiêng để tạo nên những trải nghiệm tộc người chung được chia sẻ toàn cộng đồng (shared experience). Kể từ khi hoạt động giao thương quốc tế tại Hội An lắng dịu, trường lực kinh tế không còn, người Hoa Hội An (kể cả người Minh

Hương) đã biết cách duy trì và phát triển trường lực văn hóa theo hướng vừa nuôi dưỡng ý thức tộc người vừa thúc đẩy giao lưu văn hóa. Người Minh Hương, với vị trí là cộng đồng trung gian kết nối, đã dựa vào điểm tựa ổn định của mình để giữ “cân cân” trong - ngoài, nong - sâu, thiêng - phàm càng cân bằng hơn. Như vậy, không phải lúc nào trường lực kinh tế cũng có “quyền lực” để chi phối và nhào nặn trường lực văn hóa như đánh giá của Pierre Bourdieu (1930-2002). Một dân tộc / quốc gia nếu biết sàng lọc lựa chọn và gìn giữ hệ thống biểu tượng, ký hiệu văn hóa cho riêng mình, biết trân trọng tài năng và trí tuệ của người trí thức và giới tinh anh trong việc tận dụng hệ thống các lễ tục ấy để tạo dựng những trải nghiệm chung cho cộng đồng dân tộc / toàn quốc gia thì dân tộc / quốc gia ấy chắc chắn sẽ mãi trường tồn và tiến bộ, dấu cho thời cuộc có thăng trầm thay đổi.

Tài liệu tham khảo

1. Phan An 2005: *Người Hoa ở Nam Bộ*, Hà Nội: NXB. Khoa học xã hội.
2. Phan An và các tác giả 2006: *Góp phần tìm hiểu văn hóa người Hoa ở Nam Bộ*, Hà Nội: NXB. Văn hóa thông tin.
3. Dương Văn An 1997: *Ô Châu cận lục*, Trịnh Khắc Mạnh và Nguyễn Văn Nguyên dịch, Hà Nội: NXB. Khoa học xã hội.
4. Trần Văn An cb. 2002: *Văn hóa ẩm thực ở Phố cổ Hội An*, Hà Nội: NXB. Khoa học xã hội.
5. Trần Văn An 2010: *Di sản văn hóa văn nghệ dân gian Hội An*, Hà Nội: NXB. Lao động.
6. Trần Văn An, Trương Hoàng Vinh 2010: *Múa Thiên cầu*, NXB. Dân trí.
7. Trần Văn An 2012: *Nghề truyền thống ở Hội An*, Hà Nội: NXB. Văn hóa thông tin.
8. Trần Văn An 2016: *Biển đảo trong văn hóa văn nghệ dân gian Hội An*, Hà Nội: NXB. Hội Nhà văn.
9. Trần Ánh 2010: *Không gian văn hóa nhà cổ Hội An*, NXB. Dân trí.
10. Trần Ánh (cb.), Trần Văn An, Tống Quốc Hưng, Lê Thị Tuấn 2014: *Nghề buôn và tên hiệu buôn trong đời sống văn hóa Hội An*, Hà Nội: NXB. Văn hóa thông tin.

11. Ban Dân vận Tỉnh ủy Đồng Nai 2009: *Người Hoa ở Đồng Nai*, NXB. Đồng Nai.
12. Do Bang 1991: “The relations and pattern of trade between Hoi An and the inland”, *Ancient town of Hoi An*, Hanoi: Foreign Languages Publishing House, pp.149-158.
13. Barrett, Tracy C. 2012: *The Chinese diaspora in Southeast Asia – the overseas Chinese in Indo-China*, London & New York: I.B. Tauris.
14. Lâm Thiên Bằng, Trương Mẫn 2016: “Kéo dài lịch sử và gìn giữ, tận dụng phố cổ Hội An ở Việt Nam”, Tạp chí *Trung Quốc danh thành*, số 4: 78-83 (林天鵬、張敏：「越南會安古城的歷史沿革與保護利用」，《中國名城》，第4期：2016頁78-83).
15. Beattie, Hilary 1979: “The Alternative to Resistance: The Case of T'ung-ch'eng, Anhui,” in *From Ming to Ch'ing: Conquest, Region and Continuity in 17th century China*, ed. Jonathan Spence and John Wills, Jr., New Haven, Connecticut: Yale University Press.
16. Tôn Hồng Bình 2014: *Nghiên cứu quan hệ Việt-Trung thời Thanh 1644-1885*, NXB. Giáo dục Hắc Long Giang.
17. Boltz, Judith Magee 1986: “In Homage to Tienfei”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106(2): 211-232.
18. Borri, Christoforo 1998: *Xứ Đàng Trong năm 1621*, Hồng Nhuệ, Nguyễn Khắc Xuyên dịch, NXB. Thành phố Hồ Chí Minh.

19. Brown, Melissa 2007: "Ethnic Identity, Cultural Variation, and Processes of Change Rethinking the Insights of Standardization and Orthopraxy", *Modern China*, Vol. 33(1): 91-124.
20. Carioti, P. 1996: "The Zheng's Maritime Power in the International Context of the Seventeenth Century Far Eastern Seas: The Rise of a Centralized Piratical Organization", *Ming Qing yanjiu*, Vol. 5(1), pp.29-68.
21. Chang Chung-li 1955: *The Chinese gentry: studies on their role in 19th century Chinese society*, Seattle: University of Washington Press.
22. Chen Ching Ho (Trần Kinh Hòa) 1957: "Phố Khách và việc buôn bán ở Hội An vào thế kỷ XVI-XVII", *Tân Á học báo*, số 33.
23. Chen Ching Ho 1958: "Phố người Đường cùng nền thương nghiệp thế kỷ XVII-18 tại Hội An", *Tân Á học báo*, quyển 3, kỳ 1, ngày 1/8.
24. Chen Ching Ho 1960/1962: "Mấy điều nhận xét về Minh-hương-xã và các cổ-tích tại Hội-an" *Khảo-cổ tập-san*, số 1-33 và số 3: 7-43.
25. Chen Ching Ho 1964: *A brief study of the family register of the Trans, a Ming refugee family in Minh-huong-xa, Thua Thien (Central Vietnam)*, Southeast Asia Studies Section, New Asia Research Institute and Chinese University of Hong Kong.
26. Chen Ching Ho 1965: "Mấy vấn đề về người Minh Hương", *Tân Á Sinh hoạt lưỡng châu san*, quyển 8 kỳ 12: 1-4 (陳荊

和1965：「關於明鄉的幾個問題」，《新亞生活雙周刊》8卷12期，頁1-4。

27. Chen Ching-ho comp. 1968: “Zhu Shunshui ‘Annan gongyi jishi’ jianzhu (Annotation of Zhu Shunshui’s ‘A record of service in Annam’).” *Zhongguo wenhua yanjiusuo jikan* 1: 208–47.
28. Chen Ching Ho 2008: “Mac Thien Tu and Phrayataksin: a survey on their political stand, conflict and background”, *The Chinese diaspora in the Pacific 1500-1900*, Anthony Reid edt., Ashgate, Variorum.
29. Cheung, Melissa 2002: “The legal position of ethnic Chinese in Indochina under French rule”, *Law and the Chinese in Southeast Asia*, Singapore: ISHEAF – Yusof Ishak Institute.
30. Choi Byung Wook 2004: *Southern Vietnam under the reign of Minh Mạng (1820-1841): Central policies and local response*. Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publications.
31. Choi Byung Wook 2004: “The Nguyen Dynasty’s Policy toward Chinese on the Water Frontier in the First Half of the Nineteenth Century”, in Nola Cooke and Li Tana etd.: *Water Frontier: Commerce and the Chinese in the Lower, Mekong Region, 1750-1880*, Singapore: Rowman & Little Field Publishers, Inc.
32. Chu Kiệt Cân 1963: “Công nhận người Hoa làm theo giao kèo ở Indonesia vào giữa thế kỷ XIX”, Tạp chí *Nghiên cứu Lịch sử Trung Quốc* số 3.

33. Nguyen Hoi Chan 1971: “Some Aspects of the Chinese Community in Vietnam, 1650–1850”, *Papers on China* Vol. 24: 104–24.
34. Hoang Thi Chau 1991: “On a lingua Franca in Hoi An – Da Nang in the eighteenth century”, *Ancient town of Hoi An*, Hanoi: Foreign Languages Publishing House.
35. Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2000: *Văn hóa ẩm thực ở phố cổ Hội An*, NXB. Khoa học xã hội.
36. Chi hội Văn nghệ Dân gian Hội An 2010: *Lễ lệ - lễ hội ở Hội An*, NXB. Đại học quốc gia.
37. Lee Khoon Choy 2013: “The Minh Hương of Vietnam”, *Golden Dragon and purple pheonix – the Chinese and their multi-ethnic descendants in Southeast Asia*, World Scientific, pp. 327-368.
38. Lý Hiến Chương 1995: *Nghiên cứu tín ngưỡng Ma Tô*, Trịnh Bành Niên dịch, Bảo tàng Hải sự Macau (李獻璋 1995: 《媽祖信仰研究》, 鄭彭年譯, 澳門海事博物館).
39. Nola Cooke 1998: “Regionalism and the Nature of Nguyen Rule in Seventeenth-Century Dang Trong (Cochinchina)”, *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 29, No. 1 (Mar., 1998), pp. 122-161.
40. Cooke, Nola 2004: “Water World: Chinese and Vietnamese on the Riverine Water Frontier, from Ca Mau to Tonle Sap (c. 1850-1884)”, in Nola Cooke and Li Tana etd.: *Water Frontier: Commerce and the Chinese in the Lower Mekong*, Singapore: Rowman & Little Field Publishers, Inc.: 139-156.

41. Crissman, Lawrence 1967: “The Segmentary Structure of Urban Overseas Chinese Communities” *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute* (new series) Vol. 2(2) (June): 199-200.
42. Cushman, Jennifer W. 1989: “The Chinese in Thailand”, *The ethnic Chinese in the ASEAN states: bibliographical essays*, edt. by Leo Suryadinata, Singapore: Institute of Southeast Asian studies, pp. 221-259.
43. Từ Lập Cương 2010: “Hoạt động kháng Nhật của Hoa kiều Hội An, Việt Nam”, Tạp chí *Hồ sơ và Kiến thiết*, số 9: 34-36 (徐立剛2010: 「越南會安華僑抗日活動」，《檔案與建設》，第九期，頁34-36).
44. Dede Oetomo 1989: “The ethnic Chinese in Indonesia”, *The ethnic Chinese in the ASEAN states: bibliographical essays*, edt. by Leo Suryadinata, Singapore: Institute of Southeast Asian studies, pp.43-96.
45. Nguyen Quoc Dinh 1941: *Les congregation Chinoises en Indochine*, Paris: Recueil Sirey; *The Chinese congregations in French Indochina* (translated from French by Claude Reed), New Haven, Connecticut: Human Relations Area Files.
46. Dossier 1978: *The Hoa in Vietnam, Documents of Vietnam Couriers*, Foreign Languages Publishing House, Hanoi.
47. Duiker, William J. 1986: *China and Vietnam: The roots of conflict*, California: Institute of East Asian Studies, University of California at Berkeley.

48. Thy Thảo Trương Huy Dỵ 2005: “Đô thị cổ Hội An lịch sử xây dựng và bảo quản”, *Văn hóa phi vật thể ở Hội An*, Bùi Quang Thắng cb, NXB. Thế giới: 264-274.
49. Lê Quý Đôn 1973: *Phủ Biên tạp lục*, tập 2, Tủ sách cổ văn, Phủ Quốc vụ khanh đặc trách văn hóa xuất bản.
50. Phùng Tấn Đông 2005: “Tìm hiểu những ảnh hưởng của Phật giáo với văn hóa dân gian ở Hội An Quảng Nam”, *Văn hóa phi vật thể ở Hội An*, Bùi Quang Thắng cb, NXB. Thế giới: 295-309.
51. Durant, Will 2002: *Lịch sử văn minh Trung Hoa*, Nguyễn Hiến Lê dịch, NXB. Văn hóa thông tin.
52. Mạc Đường 1994: *Xã hội người Hoa ở Thành phố Hồ Chí Minh sau 1975*, NXB. Khoa học xã hội.
53. Mạc Đường 2015: *Sơ khảo lịch sử chống xâm lăng của đồng bào các dân tộc thiểu số ở Nam Bộ 1858-1975*, Nxb. Khoa học xã hội.
54. Eberhard, Wolfram 1968: *The local culture of South and East China*, translated from German by Alide Eberhard, Leiden: E.J. Brill.
55. Engelbert, Thomas 2011: “Vietnamese-Chinese relations in Southern Vietnam during the first Indochina conflict”, in Philip Taylor: *Minorities at large – new approaches to minority ethnicity in Vietnam*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

56. Elliot, A.J.A. 1955: "Chinese spirit-medium cults in Singapore", *London School of Economics Monographs on Social Anthropology*, London.
57. Esherick, Joseph & Rankin, Mary eds. 1990: *Chinese local elites and patterns of dominance*, Berkeley: University of California Press.
58. Esta S. Ungar 1989: "The nationalists and an overseas Chinese community: Vietnam, 1927", in John FitzGerald: *The Nationalists and an Overseas Chinese Community*, The University of Melbourne: 94-106.
59. Faure, David 1999: "The emperor in the village: representing the state in South China", *State and Court Ritual in China*, in Joseph P. McDermott (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 267-98.
60. Feuchtwang, Stephen 1974: "Domestic and communal worship in Taiwan", *Religion and ritual in Chinese society*, Arthur P. Worl (ed.), Stanford: Stanford University Press.
61. Fine Asian Works of Arts 2000: *Treasures from the Hoi An Hoard*, Butterfields.
62. FitzGerald, C. P. 1972: *The Southern expansion of the Chinese people*. New York: Praeger.
63. Freedman, Maurice 1950: "Colonial Law and Chinese society", *Journal of the Royal Anthropological Review*, Vol. LXXX.
64. Freedman, Maurice 1957: *Chinese family and marriage in Singapore*, Stationery Office, London.

65. Freedman, Maurice 1958: “Chinese communities in Southeast Asia: review article”, *Pacific Affairs*, Vol. 31(3): 300-304.
66. Fujiwara Riichiro 1974: “Chính sách đối với dân Trung Hoa di cư của các triều đại Việt Nam”, *Khảo cổ tập san*, số 8, Viện Khảo cổ, Bộ Văn hóa Giáo dục và Thanh niên, Sài Gòn: 140-175.
67. Geertz, Clifford 1973: *Interpretation of Cultures*, New York: Basic.
68. von Glahn, Richard 2004: *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley: University of California Press.
69. Gosling, A.L. Peter 1983: “Changing Chinese identities in Southeast Asia: an introductory review”, *The Chinese in Southeast Asia*, Vol. 2: *Identity, culture and politics*, edt. by L.A. Peter Gosling & Linda Y. C. Lim, Singapore: Maruzen Asia, 1-14.
70. Guo Qitao 2003: *Exorcism and Money: the symbolic world of the Five-Fury Spirits in late imperial China*, Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California.
71. Phạm Hoàng Hải 2001: *Người bạn đường du lịch văn hóa Hội An*, Hà Nội: NXB. Thế giới.
72. Châu Hải 1992: *Các nhóm cộng đồng người Hoa ở Việt Nam*, Hà Nội: NXB. Khoa học xã hội.

73. Châu Thị Hải 2006: *Người Hoa Việt Nam và Đông Nam Á: hình ảnh hôm qua và vị thế hôm nay*, Hà Nội: NXB. Khoa học xã hội.
74. Harrell, Stevan 1987: “The Concept of fate in Chinese folk ideology”, *Modern China*, 13(1): 90-109.
75. Heidhues, Mary F. Somers 1974: *Southeast Asia's Chinese minorities*, Longman Australia.
76. Nguyễn Đức Hiệp 2016: *Sài Gòn Chợ Lớn – ký ức đô thị và con người*, NXB. Văn hóa – Văn nghệ.
77. Ho Ping-ti 1962: *The Ladder of success in imperial China: aspects of social mobility, 1368—1911*, New York: Columbia University Press.
78. Tô Khánh Hoa, Lưu Sùng Hán 2007: *Malaysia: Thiên Hậu cung đại quan*, Tập 1, Thiên Hậu cung Hải Nam Selangor & Trung tâm Nghiên cứu Văn hóa Ma Tổ xuất bản.
79. Diệp Truyền Hoa 2004: *Diệp Truyền Hoa Thi văn tập*, Công ty xuất bản Tòa soạn Văn học Hồng Kông (葉傳華 2004: 《葉傳華詩文集》, 香港: 香港文學報社出版公司).
80. Trương Văn Hòa 1975: *Sử thoại Hoa kiều Việt Nam*, Công ty TNHH cổ phần sự nghiệp văn hóa Lê Minh, Đài Bắc (張文和1975: 《越南華僑史話》, 台北黎明文化事業股份有限公司).
81. Kiêu Thu Hoạch 2014: *Văn hóa dân gian người Việt gốc nhìn so sánh*, NXB. Khoa học xã hội.

82. Nguyễn Văn Hoàn 1991: “Hội An một trung tâm giao tiếp văn hóa với thế giới của Việt Nam ở thế kỷ XVII”, *Đô thị cổ Hội An*, NXB. Khoa học xã hội: 278-293.
83. Học viện Chính trị Quốc gia Hồ Chí Minh 1995: *Văn hóa xã hội chủ nghĩa*, NXB. Chính trị quốc gia.
84. Hooker M.B. (ed.) 2002: *Law and the Chinese in Southeast Asia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.
85. Hướng Đại Hữu 2016: *Nghiên cứu Hoa kiều Hoa nhân thời kỳ phong kiến Việt Nam*, NXB. Khoa học xã hội Trung Quốc (向大有2016：《越南封建时期华侨华人研究》，中国社会科学出版社).
86. Đào Hùng 1987: *Người Trung Hoa lưu lạc*, Sở Văn hóa Thông tin Quảng Nam – Đà Nẵng.
87. Nguyễn Quốc Hùng 1995: *Phố cổ Hội An và việc giao lưu văn hóa ở Việt Nam*, NXB. Đà Nẵng.
88. Nguyễn Văn Huy 1993: *Người Hoa tại Việt Nam*, Costa Mesa: Nhà xuất bản NBC, Paris.
89. Tống Quốc Hưng 2005: “Tục ăn Tết của người Hoa ở Hội An”, *Văn hóa phi vật thể ở Hội An*, Bùi Quang Thắng cb, NXB. Thế giới: 332-336.
90. Tôn Thất Hướng 2007: “Ẩm thực Hội An – sự đan xen văn hóa Việt - Hoa”, *Tạp chí Văn hóa Hội An*, số Xuân Định Hợi: 137-140.
91. Iem Brown 1989: “Religions of the ethnic Chinese in Indonesia”, *The ethnic Chinese in the ASEAN states*:

- bibliographical essays*, edt. by Leo Suryadinata, Singapore: Institute of Southeast Asian studies: 97-118.
92. James Kong Chin 2004: “The Junk Trade between South China and Nguyen Vietnam in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Centuries”, in Nola Cooke and Li Tana etd.: *Water Frontier: Commerce and the Chinese in the Lower, Singapore*: Rowman & Little Field Publishers, Inc.: 53-66.
 93. Jordan, K. David 1972: *Gods, ghosts and ancestors: The folk religion of a Taiwanese village*, Berkeley: University of California Press.
 94. Katz, Paul R. 1995: *Demon hordes and burning boats – the cult of Marshal Wen in late imperial Chekiang*, State University of New York Press.
 95. Katz, Paul R. 2007: “Orthopraxy and Heteropraxy beyond the state - standardizing ritual in Chinese society”, *Modern China*, Vol 33-1: 72-90.
 96. Tran Khanh 1993: *The Ethnic Chinese and Economic Development in Vietnam*, Singapore Institute of Southeast Asian Studies.
 97. Tran Khanh 1997: “Ethnic Chinese in Vietnam and their identity”, in Leo Suryadinata edt., *Ethnic Chinese as Southeast Asians*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.
 98. Khoa Nhân học Trường Đại học Khoa học Xã hội và Nhân văn, Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh

- 2008: *Nhân học đại cương*, Nhà xuất bản Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.
99. Phạm Hồng Kiên 1998: “Về khu phố cổ Hội An”, Tạp chí *Văn hóa Nghệ thuật* Vol. 170: 46-48.
100. Kiernan, Ben 2017: *Vietnam – a history from earliest times to the present*, Oxford University Press.
101. Knapp, Ronald G. 2010: *Chinese houses of Southeast Asia*, Tuttle Publishing.
102. Dương Ngạn Kiệt 1984: “Thống kê hạn ngạch giao thương và nguồn lợi nhuận của Trịnh Thành Công ở hải ngoại giai đoạn 1650 đến 1662”, *Tuyển tập bài viết nghiên cứu thảo luận về Trịnh Thành Công* (tập tiếp theo), NXB. Nhân dân Phúc Kiến: 222-231 (楊彥傑1984：「1650至1662年鄭成功海外貿易額和利潤額估計」，《鄭成功研究論文選. 繢集》福建人民出版社，頁222–231）.
103. Hoang Dao Kinh, Vu Huu Minh 1991: “Present state of architectural vestiges at Hoi An”, *Ancient town of Hoi An*, Foreign Languages Publishing House, Hanoi: 215-221.
104. Kuhn, Philip 1980: *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1769-1864*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
105. Thái Đình Lan 1959: *Hải Nam tạp trú*, Đài Bắc: Ngân hàng Đài Loan (蔡廷蘭1959：《海南雜著》，臺北：臺灣銀行）.

106. Nguyễn Thiệu Lâu 1969: *Quốc sử tạp lục*, Sài Gòn: Nhà sách Khai Trí.
107. Leo Syryadinata 1989: “The ethnic Chinese in the ASEAN states”, *The ethnic Chinese in the ASEAN states: bibliographical essays*, edt. by Leo Suryadinata, Singapore: Institute of Southeast Asian studies, 4-42.
108. Leo Suryadinata 2004: *Chinese and nation-building in Southeast Asia*, Marshall Cavendish Academic.
109. Phan Huy Lê 1991: “Hội An: lịch sử và hiện trạng”, *Đô thị cổ Hội An*, NXB. Khoa học xã hội, Hà Nội, tr. 15-25.
110. Phan Thị Hoa Lý 2014: *Tín ngưỡng Thiên Hậu ở Việt Nam*, Luận án Tiến sĩ Văn hóa học, Viện Nghiên cứu Văn hóa, Hà Nội.
111. Marsot, A. 1993: *The Chinese community in Vietnam under the French*. San Francisco: EM Text.
112. Maurice, Freedman 1974: *Chinese lineage and society: Fukien and Kwangtung*, London, Athlone Press; New York, Humanities Press.
113. Meskill, Joanna 1979: *A Chinese pioneer family: the Lins of Wu-feng, Taiwan, 1729—1895*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
114. Dương Minh 1978: “Vài suy nghĩ về người Hoa trên đất Việt”, Tạp chí Nghiên cứu Lịch sử số 5: 108-111
115. Trịnh, Chí Minh 1986: *Xã hội và tôn giáo Trung Quốc: nghiên cứu tư tưởng phổ biến*, Thư cục Học sinh Đài Bắc (鄭志明

- 1986: 《中國社會與宗教—通俗思想的研究》, 台北: 台灣學生數據).
116. Nguyen Duc Minh, Tran Van Nhan 1991: "Water festivals in Hoi An", *Ancient town of Hoi An*, Hanoi: Foreign Languages Publishing House: 90-92.
117. Đào Trinh Nhất 2016: *Thế lực khách trú và vấn đề di dân vào Nam Kỳ*, NXB. Hội Nhà văn (in lần 1 vào năm 1924).
118. Nhiều tác giả 1991: *Đô thị cổ Hội An*, Kỷ yếu hội thảo quốc tế, Hà Nội: NXB. Khoa học xã hội.
119. Nir Avie 2011: "Eating Lunch and Recreating the Universe: Food and Cosmology in Hoi An, Vietnam", *Everyday Life in Southeast Asia*, Kathleen M. Adams, Kathleen A. Gillogly edt., Bloomington: Indiana University Press: 218-229.
120. "Notice sur la Situation des Chinois en Indochine", *Revue Indo-Chinoise* 12, no. 11 (November 1909): 1066.
121. Purcell, Victor 1948: *The Chinese in Malaya*, Oxford University Press.
122. Purcell, Victor 1965: *The Chinese in Southeast Asia*. London & New York: Oxford University Press.
123. Pan, Lynn 1999: *The encyclopedia of the Chinese overseas*, Harvard University Press.
124. Lý Trường Phó 1936: *Trung Quốc thực dân sử*, Thương vụ ăn thư quán xuất bản.

125. Poivre Pierre, “Mémoire touchant la Cochinchine 1744”, *AMR*, vol 743.
126. *Presidential Arrêté*, 23 August 1871; *Arrêté* of the Governor-General of Tonkin, 20 December 1888.
127. Quốc sử quán triều Nguyễn 1925: *Đại Nam nhất thống chí*, Huế.
128. Quốc sử quán triều Nguyễn 1962: *Đại Nam thực lục tiền biên*, Hà Nội: NXB. Khoa học xã hội.
129. Ramses, Amer 1991: *The ethnic Chinese in Vietnam and Sino-Vietnamese relations*, Kuala Lumpur: Forum.
130. Raybeck, Douglas 1983: “Chinese patterns of adaptation in Southeast Asia”, *The Chinese in Southeast Asia*, Volume 2: *Identity, culture and politics*, edt. by L.A. Peter Gosling & Linda Y. C. Lim, Singapore: Marizen Asia, 15-33.
131. Reid, Anthony 2004: “Chinese Trade and Southeast Asian Economic Expansion in the Later Eighteenth and Early Nineteenth Centuries: An Overview”, in Nola Cooke and Li Tana etd.: *Water Frontier: Commerce and the Chinese in the Lower*, Singapore: Rowman & Little Field Publishers, Inc.: 21-34.
132. Rowe, William 1984: *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City: 1796-1889*, Stanford: Stanford University Press: 325-6.
133. Sapir, Edward 1934: “The emergence of the concept of personality in a study of culture”, in Sapir, Edward:

Culture, Language and personality, Berkeley: University of California Press.

134. Thích Đại Sán 1963: *Hải Ngoại Ký sự*, Viện Đại học Huế ấn hành.
135. Liu Tiksang 2000: *The cult of Tian Hou in Hong Kong*, Joint Publishing Hong Kong (廖迪生2000: 《香港天后崇拜》三聯書店 (香港) 有限公司).
136. Schoppa, Keith 1982: *Chinese elites and political change: Zhejiang Province in the early 20th century*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
137. See, Chinben 1989: “The ethnic Chinese in the Philippines”, *The ethnic Chinese in the ASEAN states: bibliographical essays*, edt. by Leo Suryadinata, Singapore: Institute of Southeast Asian studies, 203-220.
138. Seligman, Adam & Weller, Robert P. 1991: *Rethinking pluralism – ritual, experience and ambiguity*, Oxford University Press.
139. Skinner, William G. 1950: *Chinese society in Thailand: an analytical history*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
140. Skinner, William G. 1951: *Report on the Chinese in Southeast Asia*, Southeast Asia Program, Cornell University, mimeographed.
141. Stuart-Fox, Martin 2003: *A Short history of China and Southeast Asia: tribute, trade and influence*, Allen & Unwin.

142. Sutton, Donald S. 2007: "Introduction to the Special Issue: Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China - reconsidering James L. Watson's ideas", *Modern China*, Vol. 33(1): 3-21.
143. Szanton, Cristina Balnc 1983: "Thai and Sino-Thai in small town Thailand: changing patterns of interethnic relations", *The Chinese in Southeast Asia*, Volume 2: *Identity, culture and politics*, edt. by L.A. Peter Gosling & Linda Y. C. Lim, Singapore: Marizen Asia, 99-125.
144. Tan, Chee-Beng 1983: "Acculturation and the Chinese in Melaka: the expression of Baba identity today", *The Chinese in Southeast Asia*, Volume 2: *Identity, culture and politics*, edt. by L.A. Peter Gosling & Linda Y. C. Lim, Singapore: Marizen Asia, 56-78.
145. Tan, Chee-Beng 1989: "The ethnic Chinese in Malaysia and Singapore", *The ethnic Chinese in the ASEAN states: bibliographical essays*, edt. by Leo Suryadinata, Singapore: Institute of Southeast Asian studies, 119-165.
146. Tan, Liok Ee 1989: "Chinese education in Malaysia and Singapore", *The ethnic Chinese in the ASEAN states: bibliographical essays*, edt. by Leo Suryadinata, Singapore: Institute of Southeast Asian studies, 166-202.
147. Tarling, Nicolas 1992: *The Cambridge history of Southeast Asia*, Cambridge, (UK) & New York: Cambridge University Press.
148. Lý Khánh Tân 2004: "Mậu dịch giữa Macau và Đông Nam Á giai đoạn 1550-1640", Tạp chí *Khoa học Xã hội Quảng Đông*, kỳ 2: 104-111.

149. Lý Khánh Tân 2009: “Người Hoa, Hội quán người Hoa và phong hóa Trung Hoa ở Hội An thế kỷ 17-19, Tạp chí *The International Journal of Diasporic Chinese Studies*, số 1(1).
150. Tettoni, L Luca Invernizzi; Hartingh, Bertrand de; Craven-Smith-Milnes, Anna 2007: *Vietnam style*, Singapore-Hong Kong-Indonesia: Perisplus Editions.
151. Teun A. Van Dijk 2008: *Discourse and context: a sociological approach*. New York: Cambridge University Press.
152. Bùi Quang Thắng cb. 2005: *Văn hóa phi vật thể ở Hội An*, NXB. Thế giới.
153. Trần Hậu Yên Thế 2015: “Nghệ thuật trang trí cổ truyền: đẹp và hơn thế nữa”, *Mỹ thuật ứng dụng trên đường tìm về bản sắc Việt*, NXB. Văn hóa - Văn nghệ Thành phố Hồ Chí Minh.
154. Trần Ngọc Thêm 2001: *Tìm về bản sắc văn hóa Việt Nam*, NXB. Thành phố Hồ Chí Minh.
155. Ngô Đức Thịnh 2012: *Tín ngưỡng và văn hóa tín ngưỡng ở Việt Nam*, NXB. Trẻ.
156. Phí Hiểu Thông 2009: *Thân sĩ Trung Quốc* (Triệu Húc Đông, Trần Chí Kiệt dịch), Bắc Kinh: Nhà sách Tam Liên Sinh hoạt – Đọc sách – Tân trí (費孝通2009: 《中國士紳》, 趙旭東、陳志傑譯, 北京: 生活。讀書。新知三聯書店).
157. Nguyễn Ngọc Thơ 2017a: *Tín ngưỡng Thiên Hậu vùng Tây Nam Bộ*, Hà Nội: NXB. Chính trị quốc gia.

158. Nguyễn Ngọc Thơ 2017b: “Biến đổi và tăng quyền trong tín ngưỡng Quan Công ở Nam Bộ”, Tạp chí *Khoa học Trường Đại học Trà Vinh*, số 27: 56-69.
159. Nguyễn Ngọc Thơ 2017c: *Giáo trình văn hóa Trung Hoa*, NXB. Đại học Quốc gia Thành phố Hồ Chí Minh.
160. Nguyễn Ngọc Thơ 2018: “Yếu tố Phật giáo trong tín ngưỡng Thiên Hậu ở Nam Bộ”, Tạp chí *Trường Đại học Trà Vinh*, số 29: 38-52.
161. Nguyễn Khắc Thuần 2006: *Tiến trình văn hóa Việt Nam từ khởi thủy đến thế kỷ XIX*, Hà Nội: NXB. Giáo dục.
162. Nguyễn Cẩm Thúy 2000: *Định cư của người Hoa trên đất Nam Bộ từ thế kỷ XVII đến năm 1945*, Hà Nội: NXB. Khoa học Xã hội.
163. Chu Thuấn Thủy 1999: *Ghi chép về chuyến đi đến Việt Nam năm 1657*, Hội Khoa học Lịch sử Việt Nam xuất bản.
164. Tien Ju-kang 1953: “The Chinese of Sarawak: a study of social structure”, *London School of Economics Monographs on Social Anthropology*, London.
165. Tracy C. Barrett 2012: *The Chinese diaspora in Southeast Asia - the overseas Chinese in Indo-China*, London & New York: I.B. Tauris.
166. Tôn Nữ Quỳnh Trần 1998: “Hội An – ngã tư thương mại – văn hóa xưa”, Tạp chí *Xưa và Nay* (49B): 10-14.
167. Chu Quang Trứ 1990: “Mắt cửa, một chi tiết trong trang trí đặc sắc của kiến trúc Hội An”, *Những phát hiện mới*: 174-175.

168. Chu Quang Trú 1991: “Hội An nhìn từ mỹ thuật”, *Đô thị cổ Hội An*, NXB. Khoa học xã hội: 309-318.
169. Nguyễn Chí Trung 2005: “Tín ngưỡng dân gian ở Hội An”, *Văn hóa phi vật thể ở Hội An*, Bùi Quang Thắng cb, NXB. Thế giới: 337-358.
170. Nguyễn Chí Trung 2010: *Cư dân Faifo – Hội An trong lịch sử*, NXB. Đại học quốc gia Hà Nội.
171. Đặng Trường 2013: *Đô thị thương cảng Hội An*, Hà Nội: NXB. Văn hóa – Thông tin.
172. Tsai Maw-Kuey 1968: *Les Chinois au Sud-Vietnam*, Paris: Bibliothèque Nationale.
173. Lê Thị Tuấn 2005: “Một vài tục lệ ẩm thực Việt – Hoa trong ngày Tết”, Tạp chí *Văn hóa Hội An*, số Xuân Ất Dậu: 84-85.
174. Đàm Chí Từ 2005: “Đường nhân gai và miếu Quan Công ở Hội An, Việt Nam”, *Bát Quế kiều san*, số 5 (譚志詞2005 : 「越南會安“唐人街”與關公廟」，《八桂僑刊》，第5期).
175. Nguyễn Phước Tương 2004: *Hội An di sản thế giới*, NXB. Văn nghệ Thành phố Hồ Chí Minh.
176. Nguyễn Phước Tương 2010: *Phố cổ êm đềm*, Hà Nội: NXB. Văn học.
177. Trịnh Cao Tưởng 1985: “Hội An nhìn từ các bản vẽ ghi của xí nghiệp bảo quản tu sửa di tích”, Kỷ yếu hội nghị, Hội An.

178. Trịnh Cao Tường 1990: “Đô thị cổ Hội An, chặng đường 5 năm qua”, *Những phát hiện mới*: 171-172.
179. Trịnh Cao Tường 1991: “Tiếp xúc văn hóa ở Hội An nhìn từ góc độ kiến trúc”, *Đô thị cổ Hội An*, Hà Nội: NXB. Khoa học xã hội: 319-323.
180. Trinh Cao Tuong 1991: “Cultural contacts at Hoi An seen from an architectural angle”, *Ancient town of Hoi An*, Hanoi: Foreign Languages Publishing House: 206-209.
181. Hoàng Lan Tường 1998: *So sánh kiến trúc nhà truyền thống ở Hội An Việt Nam và Lộc Cảng Đài Loan*, Chuyên đề PROSEA Occational Paper số 24, Viện Nghiên cứu Trung ương, Đài Loan (黃蘭翔1998: 《越南會安與台灣鹿港傳統店屋建築的比較》, 東南亞研究論文系列: 編號24, 台灣中央研究院).
182. Tường Vi Văn 2013: “So sánh bản sắc và xu hướng bản địa hóa giữa người Minh Hương và di dân người Hoa ở Việt Nam”, *Quý san Nghiên cứu Quốc tế Đài Loan*, quyển 9, kỳ 4: 87-114 (蔣為文2013: 越南的明鄉人與華人移民的族群認同與本土化差異, 《台灣國際研究季刊》第9卷第4期, 頁87-114).
183. Tran Quoc Vuong 1991: “Geo-historical position and geo-cultural identity of Hoi An”, *Ancient town of Hoi An*, Hanoi: Foreign Languages Publishing House: 34-36.
184. Thành Thế Vỹ 1961: *Ngoại thương Việt Nam hồi thế kỷ XVII-XVIII và đầu XIX*, Hà Nội: NXB. Sử học.

185. Viện Nghiên cứu Văn hóa Quốc tế (Đại học Nữ Chiêu Hòa) 2006: *Kiến trúc phố cổ Hội An Việt Nam* (Trần Thị Quế Hà dịch), Hà Nội: NXB. Thế giới.
186. Watson, L. James 1985: “Standardizing the gods: the promotion of Tainhou (“Empress of Heaven”) along the South China Coast, 960-1960”, *Popular Culture in Late Imperial China*, David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski etd., Berkeley: University of California Press: 292-324.
187. Wheeler, Charles 2007: “Buddhism in the re-ordering of an early modern world: Chinese missions to Cochinchina in the seventeenth century”, *Journal of Global History* Vol. 2: 303-324.
188. Wheeler, Charles 2012: “Identity and function in Sino-Vietnamese piracy: where are the Minh Hương?”, *Journal of Early Modern History*, Vol. 16: 503-521.
189. Wheeler, Charles 2015: “Interests, institutions, and identity: strategic adaptation and the ethno-evolution of Minh Huong (Central Vietnam), 16th – 19th centuries”, *Itinerario*, Vol. 39(1): 141-166.
190. Weller, Robert P. 1987: *Unities and Diversities in Chinese Religion*. London: Macmillan/ Seattle: University of Washington Press.
191. Wong, R Bin, Huters, Theodore and Yu, Pauline 1997: “Introduction: shifting paradigms of political and social order”, *Culture and State in Chinese History. Conventions, Accommodations, and Critiques*, Theodore Huters, R.

- Bin Wong, and Pauline Yu (eds.), Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 1-26.
192. Wu Jiang 2002: *Orthodoxy, Controversy and the Transformation of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, Ph.D. thesis, Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
193. Nguyễn Văn Xuân 1997: *Hội An*, NXB Đà Nẵng.
194. Yen Ching-hwang 1995: *Community and politics: The Chinese in colonial Singapore and Malaya*, Singapore: Times Academic Press.

Tài liệu mạng

1. Báo Lao động xuân
 2. Báo Pháp luật Việt Nam
 3. Trang tin điện tử Trung tâm Quản lý Bảo tồn Di sản Văn hóa Hội An
 4. Trang tin Cung điện Đan Dương
 5. Tạp chí Văn hóa Nghệ An
 6. Báo Dân trí
 7. Trang tin Hội Khoa học Lịch sử Bình Dương
- ...